

## Notes de la Introducció

(1) Raphael Samuelson, un dels directors de la History Workshop anglesa, usa el terme "història popular" per referir-se a tots els estudis que pretenen recuperar l'experiència subjectiva dels homes en una cultura determinada. Acobla la història oral -reconstitució de petits detalls de la vida quotidiana-, la història local -història concreta de les comunitats o grups de persones en àrees localment circumscrites-, la història laboral -que mostra el seu interès per les formes més espontànies de resistència. Segons Samuelson, aquesta perspectiva recuperadora de la història popular arrela en el positivisme i el romanticisme vuitcentistes -Le Peuple (Michelet, 1846)-, àdhuc el literari -els tipus populars idealitzats en les obres de Victor Hugo i Eugène Sue. Samuelson insisteix en què la història popular no implica un mètode teòricament predeterminat, sinó més bé una tècnica que ha de fer-se compatible amb teories de més abast [(1981)1984, 15 i s.s.]: "No hi ha dubte-escriu [35]-que la idea de l'experiència de la vida real'necessita un escrutini crític; però, siguin les que siguin les seves ambigüitats, certament no és una idea que els marxistes puguin permetre's el luxe de menysprear en un moment en el qual les qüestions de subjectivitat apareixen amb tanta insistència en l'ordre del dia socialista. L'intent de recuperar la textura de la vida quotidiana pot associar-se amb una 'empresa intel.lectual neorromàntica', que és una de les acusacions que es llancen contra ell; però és perfectament compatible -si aquesta ha de ser la prova de la científicitat- amb els complicats gràfics diaris i la prosa desapassionada. Per al moviment feminista és clarament una decisió política; no es tracta d'investigar trivialitats, sinó d'una forma de trencar un silenci secular". Sobre els fruits d'una investigació semblant, vid. la clàssica investigació de E.P.Thompson (1963) sobre la formació històrica de la classe social obrera anglesa al tombant del segle XVIII (1780-1835). Vid. també l'atac que adreça aquest darrer autor a la deducció indeguda de fets històrics puntuals a partir de l'abstracció estructural general pròpia d'un dels mestres de Foucault, Louis Althusser: "L'epistemologia d'Althusser es fonamenta sobre una relació de procediments teorètics que en cada punt pot ser derivada no solament de disciplines intel.lectuals acadèmiques, sinó d'una sola (A) disciplina altament especialitzada (a tot estirar tres -matemàtiques, psicoanàlisi-). Aquesta disciplina és, òbviament, aquella en la qual ell és especialista: la filosofia; però una filosofia d'una particular tradició cartesiana d'exègesi lògica, segellada en el seu origen per les pressions de la teologia catòlica, modificada pel monisme de Spinoza (l'influx del qual satura l'obra d'Althusser) i marcada en la seva conclusió per un particular diàleg parisenc entre fenomenologia, estructuralisme i marxisme" [Thompson (1978)1981, 23].

Pel que fa a la sociologia contemporània, la recuperació de l'experiència concreta, al meu parer, té el seu punt de partida en els treballs de George H. Mead -imbuït en la idea pragmatista que el significat d'una idea, objecte o concepte és la conducta que suscita (Vid. [Julio Carabaña, Emilio Lamo de Espinosa 1978, 277 i s.s.])- , en la fenomenologia sociològica del deixeble de Husserl, Alfred Schutz -basada en la idea d'una "matriu social", les coordenades de la qual no coincideixen amb la de la nostra consciència intersubjectiva, i que seria abastable a partir de categories com "ego", "alter ego", "aquí", "allí"... [Schutz, (1962)1974]- i, amb més matisos, en la sociologia comprensiva de Max Weber. Amb fonament en aquests tres corrents han sorgit més modernament les diverses branques de l'interaccionisme simbòlic, que H. Blumer defineix a partir de tres premisses bàsiques que ofereixo aquí sense crítica: a) els éssers humans busquen certes coses sobre la base del significat que aquestes coses tenen per ells, b) aquests significats constitueixen el producte de la interacció social en les societats humanes, c) aquests significats resulten tractats i explicats a través d'un procés interpretatiu que és utilitzat per cada individu per associar els significats que ell troba [vid. Roberto Bergalli 1980, 215]. Aquestes branques són l'Escola de Chicago, l'Escola d'Iowa, l'anàlisi de desestructuració del Self d'Erving Goffman i l'etnometodologia de H. Garfinkel.

(2) Foucault ha estat ja molt traduït en diverses llengües [vid. la bibliografia general de Michael Clark (1982)]. La recepció de les seves obres, però, resulta desigual. Depèn de cada obra en particular i del cercle d'especialistes que la llegeix. Fins fa relativament poc, hom podia observar una diferència important entre el seu país d'origen i la resta. A França, per molts motius -l'especial estament polític dels intel·lectuals, el gust per la prosa brillant, el buit polític dels intel·lectuals d'esquerra...- la figura de Foucault gaudia d'un gran predicament, sobretot després de la publicació de Les Mots et les Choses (1966). Queda constància en les publicacions de l'època de l'èxit de llibre. Vegeu i.e., anònim, "Foucault comme des petits pains" [NOUVEL OBSERVATEUR, 10/VIII/1966]. Claude Bonnefoi (ARTS ET LOISIRS, 25/V/1966) qualificava Foucault, juntament amb Gilles Deleuze, com el filòsof més important de la seva generació. Jean-Marie Domenach [Une nouvelle passion, ESPRIT (7-8)1966, 77-78]. Per contra, la historiografia anglosaxona va considerar poc rigorosos i d'excessiva brillantor verbal els primers llibres de Foucault [vid. i.e. Claude Guédon, 1977], el qual no ha arribat a interessar veritablement a un cercle més ample d'especialistes sinó després dels estudis sobre l'origen de la presó. El panorama sembla haver canviat en els darrers anys, degut a les llargues estances del filòsof a Canadà i Estats Units. Vid. per les recents publicacions nordamericanes sobre Foucault, Alan Megill [1984, 499-511], David H. Horn, Catherine Hurla [1986, 189-192].

Cal distingir entre la lectura d'especialistes dels diversos camps que Foucault ha treballat, la lectura dels filòsofs i la lectura d'un públic general. Al meu entendre, Foucault és ja un filòsof multidisciplinar conegut en àmbits intel·lectuals molt diversos -una de les raons de la seva força d'expansió-, malgrat la seva difícil lectura, un filòsof popular pel públic sensible a les qüestions de filosofia o, simplement, afecte als fenòmens culturals.

Al nostre país -per no citar la cada vegada més extesa difusió en la filosofia acadèmica- les seves idees són a la base d'alguns treballs d'història de Carlos Lerena, Julia Varela, Fernando Alvarez-Uría -traductors, aquests darrers, d'articles i entrevistes a l'editorial La Piqueta. Vid. la recensió conjunta que en fa Pilar Palop [1984, 3-8].

(3) El distanciament de Foucault respecte als "nous filòsofs" sembla haver estat no solament teòric, sinó també d'actitud política i personal. Un detall concret aclaridor. Els redactors de l'L'ARC van pensar pel 1977 dedicar un número especial de la revista íntegrament a la figura de Foucault (com, d'altra banda, venien fent amb d'altres figures del pensament francès). Foucault es va negar a què aquest número li fos dedicat perquè en aquells moments els "nous filòsofs" van aparèixer en escena amb la pretensió d'emparar-se en el treball de Foucault per tal de legitimar llur oposició a la fràgil unitat de l'esquerra d'aquells anys. Cathérine Clément i Bernard Pingaud puntualitzen en la primera pàgina del número que efectivament s'edità -La Crise dans la tête. L'ARC nº70- com, davant d'aquest marketing intel·lectual que venia descaradament el personalisme dels seus protagonistes, Foucault va expressar certa incomoditat a què li fos dedicat un número: "aquest símbol li semblava contrari a una deontologia implícita, que calia trobar o retrobar".

(4) François Ewald ofereix la lectura següent del procés econòmic i polític del capitalisme avançat després dels anys seixanta [1984, 30]: "Els anys seixanta hauran estat marcats per un capgirament considerable en el pensament. Sartre havia obert el decenni bo i fent del marxisme 'la filosofia insuperable del nostre temps'. No es parlava encara de goulag. No es denunciava als altres perquè hom pensava tenir el mal en si mateix: les passions polítiques estaven per la descolonització. Es vivia segons principis de partició simples; no es dubtava que hi havia, portat per la Història, un bé sobre el qual tothom podia posar-se d'acord i que els valors en nom de què hom sostenia les revoltes contra l'opressió imperialista (Algèria, Viet-nam) i capitalista (a l'interior) eren fundadors d'una nova comunitat reconciliada. Hom creia en l'universal. Millor, pensar universalment des del punt de vista de tota la humanitat, era un principi de validació de tot pensament amb pretensió filosòfica.

Tanmateix, en aquests mateixos anys, fragment per fragment, sense que mai prenguéss la forma d'una evidència massiva, hom faria la prova que aquesta forma de la voluntat de saber, que és la mateixa en la qual el

segle havia confiat les seves esperances de pau, de seguretat i de llibertat, era ben incapaç de poder satisfer exigències com aquestes (...)" Ewald constata l'experiència dels països del tercer món, l'experiència dels nacionalismes minoritaris, l'experiència dels drets de la dona, dels homosexuals... com a dada indicadora d'un canvi essencial en política nacional i internacional. Es tracta, evidentment, d'una interpretació en clau foucaultiana, "universal" com la posició que pretén criticar i que converteix el que és una mera i vaga actitud personal en fet indiscutible.

(5) Distingeixo entre les obres dels autors i les raons de llur difusió pels especialistes en periodisme cultural. Es defensable, em sembla, que des del punt de vista de la teoria del coneixement hi ha elements gnoseològics comuns en l'obra d'aquests crítics de la cultura de tradició tan diversa que en faciliten, no obstant això, una interpretació unitària en termes de "pluralisme" i d'"anticientifisme". Malgrat les diferències profundes que hi ha entre ells, vid. les consideracions provisionals d'aproximació al tema contingudes en la nota (170).

(6) Dominique Lecourt [1978,71 i s.s.], Vittorio Cotesta [1979,161 i s.s.], Massimo Cacciari [1978,122], Nicos Poulantzas [1978,176 i s.s.], Toni Negri [1978,197 i s.s.], Jacques Léonard [1980,9 i s.s.]. Foucault, en aquest sentit, segueix la tradició de desengatjament de les ciències positives que sembla ser un tret característic de la filosofia francesa, notat per autors tan poc sospitosos de marxisme com Raymond Aron [1969,72,73,81] i Vincent Descombes [(1979)1979,20]. Descombes observa que "els llibres notables de filosofia política escrits en francès es compten amb els dits d'una sola mà. Així, els existencialistes han multiplicat les declaracions i les posicions polítiques: tanmateix, hi cercarem en va qualsevol teoria de l'Estat o una reflexió sobre les formes modernes de la guerra". I Aron, molt més dur: "L'escola dita estructuralista, actualment de moda, difereix de l'escola fenomenològico-existencialista que va regnar durant una dotzena d'anys i hereta el seu estil, la seva pretensió i les seves ignoràncies. L'una i l'altra s'interessen més pels 'a priori' filosòfics que no pas per la realitat històrica. Ni Sartre ni Althusser, si jutgem segons els seus escrits no tenen el més mínim coneixement d'economia política i no s'interessen per la planificació o pels mecanismes de mercat". Aquest judici, pel que fa a Foucault, no és compartit per alguns historidors hereus de l'escola positivista dels Annales. Aquest és el cas d'Arlette Farge -col.laboradora directa de Foucault [1984,40]- i del romanista Paul Veyne, que saluda l'adveniment del filòsof com "l'historiador complet, el final de la història (...)" [1980,200].

(7) Constato aquí la darrera formulació de Foucault perquè està explícitament centrada en l'experiència del llenguatge. "Problematitzar" significa captar els

esdeveniments estructuralment significatius -com pot resultar-ho la marginalitat- a partir del treball filosòfic sobre el propi llenguatge del filòsof: "Què és la filosofia avui -vull dir l'activitat filosòfica- si no és el treball crític del pensament sobre si mateix?" [U.P.1984,14]. Això és, el que distingeix l'activitat del filòsof d'altres activitats intel·lectuals no és pensar, sinó pensar-se com a formant part de la possibilitat de pensament de la seva època.

En altres formulacions prèvies, Foucault no distingia tant l'activitat reflexiva i crítica del filòsof: "En el fons, ¿què significa avui filosofar? -declarava a Paolo Caruso [(1969)1969,80]-, en realitat significa exercir una activitat més que no pas construir un raonament sobre la totalitat, un raonament en el qual s'encarni la totalitat del món. En un mot, avui la filosofia és una activitat que es pot exercir en un camp o altre". També, per la mateixa època, declarava a Raymond Bellour [(1971)1973,76]: "La filosofia no existeix; no és que hagi desaparegut, sinó que s'ha disseminat en una multitud d'activitats diverses: per exemple, en l'activitat de l'axiomàtic, del lingüista, de l'etnòleg, de l'historiador, del revolucionari, de l'home polític, que poden ser altres formes d'activitat filosòfica; i avui en dia és filosofia tota activitat que tendeixi a suscitar un objecte nou per al coneixement o la pràctica -ja correspongui a les matemàtiques, a l'etnologia o a la història".

Al meu entendre l'opuscle de Kant on Foucault llegeix la primera "problematització" moderna planteja un problema diferent. Kant defineix l'Il·luminisme com "la sortida de l'home d'un estat de minoria d'edat" [(1783]1982,113] a partir del raonament intel·ligent i del coratge a decidir per si mateix. Però en el progrés de la humanitat, aquesta topa amb la qüestió del dret, que imposa comportaments (obligacions) mentre que deixa lliure el pensament. Kant ho resol com si es tractés d'una contradicció aparent, distingint entre un ús privat (no lliure, no universal) i un ús públic del pensament (lliure, universal) en funció de l'obligació d'obeir de fet. La solució ve donada a partir del següent pressupòsit de l'idealisme crític: el progrés s'esdevé per la llibertat de pensament, no per la llibertat de comportament ni pels esdeveniments històrics (com la Revolució que Kant tenia en ment en redactar l'opuscle). Val a dir que la lectura foucaultiana del text -aparentment original perquè advoca per la desobediència i no pas per l'obediència- segueix constituïnt en aquest sentit una interpretació kantiana de Kant.

(8) Vid. Tractatus [2.12] -"La imatge és un model de la realitat"- en connexió amb [1.1.] i [6.54]. Matisem que la idea de la lògica com a trassumpte de la realitat no li permetia acceptar la idea de Russell de llenguatge objecte / metallenguatge que és a la base de la teoria dels tipus lògics. "Puc jugar amb les figures dels escacs seguint determinades regles -deia Wittgenstein [cit. F.Waismann (1967)1973, 105-107]- però podria també jugar un joc que es jugués amb les regles mateixes. Les peces del meu joc serien aleshores les

regles dels escacs i les regles del joc vindrien aleshores a ser les lleis lògiques. El que fa Hilbert és encara matemàtiques i no metamatemàtiques, i es tracta de nou d'un càlcul com qualsevol altre".

(9) Gilbert Hottois utilitza el terme lacanià forclusion per referir-se a aquest encerclament lingüístic del referent [1979,47] que es deuria, en hipòtesi de l'autor, a una resposta defensiva en relació al mode d'operar de la ciència. "La hipòtesi que desenvolupem i verifiquem-escrivu-suggereix que el destí de secundarietat de la filosofia fa cos amb una reacció complexa del pensament filosòfic a la manumissió de la ciència positiva sobre l'extralingüísticitat referencial i, més recentment, al món d'enfrontament tecnocientífic del cosmos, així com als possibles de la tecnociència, alguns dels quals impliquen un qüestionament pràctic de la natura -tradicionalment filosòfica- de l'home com a 'vivent parlant'" [1979,21]. Al meu entendre, Hottois descriu sense explicar el procés de tancament en el llenguatge dels corrents de derivació fenomenològica, malgrat el valor indiscutible de la seva anàlisi. Ha de ser consignat que uso aquí "referent" en el sentit lingüístic que apunta a un món extern l'existència del qual és postulada (però no susceptible de demostració). Distingeixo així "referent" de la funció de "referència" habitual des de Frege. El "referent" és un postulat de la teoria lingüística, la "referència" una funció lògica. En el curs de la investigació mostraré com Foucault opera la dissolució tant de l'un com de l'altra en la "pràctica" del "llenguatge".

(10) El pensament secundari adlingüístic presenta diverses "figures" de "llenguatge" que en configuren l'ontologia. Hottois les acobla en diverses tendències: 1º llenguatge parlant i hermenèutica ordinària; 2º llenguatge parlant i joc de llenguatge (hermenèutico-etimològic); 3º llenguatge parlant i figures dialògiques; 4º llenguatge parlant i nominalitzacions de l'"hermeneuïn" heideggerià, 5º llenguatge parlant i simulacres ("mise en abyme" del llenguatge [1979,183 i s.s.]. El que pertoca assenyalar és el diferent valor, intern al propi discurs, del "món de sentit" (Merleau-Ponty), "metàfora" (Ricoeur), "dialogia" (Gadamer), "hermeneuïn" (Heidegger), "joc de llenguatge" (Wittgenstein). L'adlingüísticitat és una qualificació avançada de la secundarietat, molt cops no assumida expressament sinó solament expressada pel discurs filosòfic. Hottois pensa que el tancament de la filosofia en el secundari assumeix altres formes mediades per la consideració del llenguatge en tant que ontologia. L'adlingüísticitat prendria aquestes darreres, oposant-se així a la filosofia del llenguatge natural d'Austin i al neopositivisme d'Ayer, el qual donava una qualificació distinta a la secundarietat de la reflexió filosòfica en el segle XX: "Estem convençuts que la filosofia no es troba en situació de rivalitzar directament amb les ciències; que és una activitat secundària, si puc expressar-me així, és a

dir, que no es refereix directament als fets, sinó a la manera com expressem els fets" [cit. Hottois 1979,20].

(11) Aquesta afirmació no és una redefinició de darrera època. En textos bastant anteriors s'hi troba també la mateixa idea, que "in nuce" és a la base de la investigació almenys des de la Histoire de la Folie (1961) vid. [R.Q. (1968)1976,44], [C.C.F. 14 /I/1976].

(12) En l'últim replantejament general de l'obra -[U.P.1984,Intr.]- Foucault afegia aquest darrer punt al pla general que havia seguit en els trenta anys de la seva producció literària (1954-1984): "(...) analitzar les pràctiques mitjançant les quals els individus han estat portats a prestar-se atenció a si mateixos i a conformar-se com a subjectes de desig, en fer jugar entre si una certa relació que els permet de descobrir en el desig la veritat de llur ésser, ja sia natural o decebut" [U.P.1984,11].

(13) D'altres autors han connectat aquest tipus de preguntar-se en concret, l'interès pels mecanismes concrets des d'estructures més àmplies amb la tradició historicista dels Annales de Lucien Febvre i Marc Bloch [Christian Jambet 1975,17; G.Huppert 1974,193]. Em sembla, quant a la solució estructural que Foucault dona a les seves preguntes en les investigacions concretes, que hi ha raons per pensar que existeix efectivament aquesta connexió. En aquest sentit, és prou significatiu l'esment anònim que Foucault fa de les tesis de l'escola des del principi del text metodològic Resposta al Cercle d'Epistemologia [1968,9]: "Un curiós encreuament. Ja fa un bon grapat d'anys que l'atenció dels historiadors s'adreça preferentment als períodes llargs. Com si, per sota de les peripècies polítiques i llurs episodis, elles emprenguessin la tasca de treure a la llum els equilibris estables i difícils de trencar, els processos insensibles, els fenòmens tendencials que culminen i s'inverteixen segons continuïtats seculares, els moviments d'acumulació i les saturacions lentes, els grans sòcols immòbils i muts que l'entrellat de les relacions tradicionals havia recobert de tot un gruix d'esdeveniments. Per a dur a terme aquesta anàlisi, els historiadors disposen d'instruments que, per un cantó han afaïçonat ells mateixos i que, per l'altre, han rebut: models de creixement econòmic, anàlisi quantitativa dels fluxos d'intercanvis, perfils dels desenvolupaments i de les regressions demogràfiques, estudi de les oscil·lacions del clima. Aquests instruments els han permès de distingir, en el camp de la història, diverses capes sedimentàries; les successions linials que havien conformat fins llavors l'objecte de la recerca han estat substituïdes per un joc de decantacions en profunditat (...)". Foucault anomena conceptes bàsics de l'escola -com els d'"estructura de llarga durada" i "civilització material"- que refereixen als treballs de F.Braudel La longue durée (1958) i Civilisation matérielle et capitalisme (1967). Però assimilant-los al concepte de "discontinuitat" amb què Gaston Eachelard designava els

canvis de "llindar" epistemològic (seuil) en història de les ciències. Cal no oblidar aquesta lectura segona de Foucault que, al seu torn, acara la història de les institucions a partir de la història material de les idees, la qual cosa -crítiques a part- l'allunya per exemple del determinisme històrico-geogràfic de Braudel. (Per a una crítica d'aquest determinisme i de la concepció econòmica basada en l'intercanvi i no en la producció, vid. Josep Fontana [(1974)1976, 109-127] i [1982, 200-213]). D'altra banda, convé tenir present que la seva filosofia substantiva prové d'àmbits directament filosòfics i que la seva relació amb altres productes intel·lectuals pren un caire més usual que no pas determinant.

(14) El lligam entre l'obra de Foucault i el transcendentalisme kantià ha estat notat també pels seus crítics. "Ara és el sistema el que permet Kant, ara Kant el que permet el sistema, o més bé el sistema no és sinó Kant", escriu Sylvie Le Bon [(1967)1970, 114]. En el mateix sentit, des d'una posició kantiana, vid. la crítica de Maurice Corvez [1987, 101-124] i Pierre Burgelin [(1967)1970, 9-57]. Enrico Corradi ha assenyalat, al meu parer encertadament, una torsió en la concepció criticista de Foucault i els representants de l'escola epistemològica francesa en relació a Kant: "(...) una convergència com aquesta efectua la torsió del transcendentalisme kantià idealista que en el transcendentalisme de Foucault resultarà completa. Torsió per la qual l'acció transcendental ja no és executada pel subjecte sinó que, invertint precisament la relació, ve produïda per l'objecte sobre el subjecte, fins a determinar la desaparició del subjecte mateix" [1977, 25]. Aquesta torsió correspon al que anomenaré en el cos del treball la "transformació del procés de semiosi del transcendental": l'hermenèutica secundària de Foucault.

(15) El tema de la "racionalitat" presenta tres limitacions en Foucault. La primera radica en el plantejament lingüístic de "raó" que serà especificat aquí més tard. En segon lloc, Foucault no pretén situar-se en la discussió de les condicions generals de racionalitat, sinó concretar -com ha estat dit-, les condicions històriques de l'ús racional del llenguatge. Així, després de declarar que el seu objectiu "és proposar un altre mode d'anàlisi de les relacions entre la racionalització i el poder" adverteix: "Penso que el mot 'racionalització' és perillós. El que cal fer és analitzar racionalitats específiques més que no pas invocar sense parar els progressos de la racionalització en general" [T.S.P.1982, 779-780]. El tercer límit en l'anàlisi del poder ve donat per la facticitat que el filòsof assigna en tant que "pràctica" a la conducta discursiva i no discursiva dels homes en un període històric determinat. Així, davant una lectura "weberiana" de Surveiller et Punir (1975) -tal com havia proposat per exemple Jürgen Habermas (vid. per una discussió de la qüestió la Taula Rodona de 20 de maig del 1978 [I.P.1980, 41]) o P. Pasquino [1984, 44]- Foucault



responia : "No penso que jo sigui weberiana, perquè el meu problema no és, finalment, el de la racionalitat com a variant antropològica. No crec que es pugui parlar de 'racionalització en si' sense suposar per una part un valor absolut (...) La cerimònia dels suplicis públics no és en si més irracional que l'empresonament en una cel·la" [I.P.1980,46-47].

Del que cal adonar-se'n, tanmateix, és que el problema no rau en l'especificitat de l'exercici de la raó contra una fenomenologia de les condicions de possibilitat generals, ni tampoc en una imaginària querrela entre història i teoria del coneixement, sinó en la concepció i articulació del llenguatge teòric que Foucault basteix per a estudiar les racionalitats específiques i en les operacions gnoseològiques que efectua. És a dir, en l'adlingüisticitat del primer, i en la funció hermenèutica de les segones.

(16) "Pel que fa a les percepcions considerades com a representacions, totes elles es basen a priori en la intuïció pura (en el temps, forma d'intuïció interna); l'associació es basa en la síntesi pura de la imaginació, la consciència empírica, en l'apercepció pura, és a dir, en la completa identitat del jo a través de totes les possibles representacions" [Kant, C.R.P.(1781-1787)1978, A 116 i s.s.].

(17) "Som nosaltres mateixos els que introduïm l'ordre i regularitat dels fenòmens que anomenem natura (A). No podríem descobrir cap de les dues coses si no haguessin estat dipositades des del principi, ja sia per nosaltres mateixos, ja per la natura del nostre psiquisme" [A 125 ibid.].

(18) En la breu exposició que segueix no tindrè en compte la segona Crítica -Crítica de la Raó Pràctica (1788)- pel que fa al judici teleològic. Convé recordar, però, la doctrina kantiana de la llibertat i el lligam que Kant estableix entre Voluntat (facultat d'actuar segons principis) i Principis (proposicions que contenen un conjunt de regles per a la determinació de la voluntat). La segona Crítica, després de refusar els principis materials com a determinants de la Voluntat, arriba a la coneguda llei formal a priori de la Voluntat: "Actua de tal manera que la màxima de la teva voluntat pugui valer sempre al mateix temps com a principi d'una legislació universal" [Kant (1788)1974, llibre I, Cap.187]. Cal notar el paral·lelisme amb la idea reguladora que Foucault formula al mateix temps com a única màxima moral, corolari de la seva obra, : "Despren-te de tu mateix". D'alguna manera, això és un retorn a l'autonomia de la Voluntat que postula Kant [ibid. Teorema IV §8]: "L'autonomia (A) de la voluntat és l'únic principi de totes les lleis morals i dels deures conformes a aquestes lleis: al contrari, tota heteronomia del lliure arbitri s'oposa més aviat al principi de l'obligació i la moralitat de la voluntat".

(19) Aquesta síntesi és una transcripció quasi al peu de la lletra de la descripció dels a priori kantians de M. García Morente [(1914)1981,47].

(20) Precisament la diferència entre el judici teleològic i el judici estètic radica en l'aprehensió immediata de la unitat natura / llibertat sense concepte -estètic- o amb el concepte de finalitat -teleològic-.

(21) Bé sigui, com el Sacristán jove, postulant la compatibilitat entre la idea kantiana de la Raó "home" i l'"essència" fenomenològica per a subratllar la implicació subjectual de l'autodesenvolupament humà i concloure que "la història és el mode general i necessari (amb necessitat experiencial) de realitzar-se l'essència 'home'" [(1953)1976,108]. Bé sigui, com la Heller madura, subratllant el paper coordinador del "lliure arbitri" entre les finalitats materials de la pròpia perfecció i de la felicitat d'altri amb les fórmules de l'imperatiu categòric. "L'imperatiu categòric-assenyala Heller- no podria ser així mai el motiu de l'acció (la bona voluntat no podria convertir-se en acció) si no es dirigís a una finalitat objectiva, si no tingués objectius materials (A). Des del punt de vista de l'acció, l'ètica purament formal apareix com insostenible" [1984,91]. Però en contra de la materialització del pensament kantian es manifesta un clàssic [vid. Victor Delbos (1926)1969,221]: la filosofia de la història es proposa "desllindar la significació general conforme a una idea a priori (a) del destí de la humanitat".

(22) El text adduït per Schnädelbach pertany a les Idees per una història universal des d'un punt de vista cosmopolita (1785): "Com que els homes en llurs esforços i afanys no procedeixen en general d'una manera purament instintiva com els animals i tampoc, com a ciutadans racionals del món, seguint un pla acordat, no sembla possible llur història planificada (com dels castors o de les abelles)... No és aquesta cap altra informació pel filòsof sinó que, puix que en els homes i en llurs jocs en general no pot pressuposar una pròpia intenció racional (A), ha d'intentar descobrir una intenció natural (A) en aquesta disbauxada marxa de les coses humanes; a partir d'ella seria possible, respecte a criatures que procedeixen sense cap pla propi, traçar una història d'acord amb un determinat pla de la natura. Volem veure si podem obtenir un fil conductor d'una història d'aquest tipus, i volem després lliurar a la natura que produeixi un home que sigui capaç de concebre-la d'aquesta manera. Així, per exemple, ja ha produït un Kepler que va sotmetre, de manera inesperada, les òrbites excèntriques dels planetes a determinades regles, i un Newton que va explicar aquestes lleis a partir d'una causa natural general" [ibid.10].

(23) Els conceptes proposats pels diferents corrents de pensament que s'han ocupat del tema han estat molts: "empatia" (Sich-einfüllen), "imaginar-se en situació d'una altre" (Sich-hineinverstehen), "reviure

experiències d'altri" (Nachvollziehen), recordant Schleiermacher. El problema no es redueix a la tradició alemanya (Ranke, Nietzsche, Dilthey, Windelband, Rickert). R.G. Collingwood escriu: "Jo considero l'home com a l'únic animal que pensa, o pensa prou, i amb prou claredat com per convertir les seves accions en expressions dels seus pensaments (a)" [1946, 216].

I Peter Winch: "En general una acció ha de ser definida i identificada d'acord amb la intenció, la presa de consciència de l'actor i amb la concepció del que fa. La noció d'acció es lliga a les d'intenció, motiu, propòsit, i la identificació de l'acció depèn així de la comprensió de l'actor. Com indica Schutz, 'estricteament parlant, l'actor i només ell sap el que fa, perquè ho fa i com i on comença i finalitza la seva acció'" [1958, 125]. Seguint la idea del darrer Wittgenstein del llenguatge com a "forma de vida", per Winch la filosofia devé la ciència de les formes de comprensió de la realitat.

El mentalisme de Collingwood i la interpretació de Winch van ser contestats "avant la letre" en el Tractatus [5.541; 5.542], d'on es deprén que la forma lògica d'aquests enunciats és la d'un enunciat arran del sentit de l'enunciat-signe. "A creu que p" = "'p' diu que p". Això el duu a una particular dissolució del subjecte mitjançant una semàntica transcendental per a un llenguatge lògicament clar. Vid. [5.641]: "El món és el meu món" i [5.62]: "Els límits del llenguatge són els límits del meu món". L'antimentalisme del Tractatus al meu parer es prossegueix en les Investigacions Filosòfiques (1950): aquí els "límits del món" el configuren els language games que "mostren" el sentit intencional. Contra la interpretació de la filosofia del llenguatge més comuna, em sembla que podria defensar-se una continuació del logicisme en les "formes de vida": l'antimentalisme abonaria la presència d'una antropologia formal en el segon Wittgenstein. Per a una exposició del problema, des de la posició del neopositivisme lògic (Abel) fins a l'hermenèutica de Gadamer [vid. R.H.O. Apel (1966)]. Apel assenyala: "el problema dels enunciats de creença ('belief sentences') és després de tot que la veritat d'allò que és cregut, entès o dit, pot romandre idecidible, mentre que l'enunciat de la creença pot ser nogensmenys vertader. Enunciats d'aquests tipus són òbviament una condició per la possibilitat d'una investigació com la de la Geisteswissenschaft" [1966, 4-5]. Al meu parer, però, parlar de veritat / enunciat i veritat / sentit és ambigu per tal com pot portar a la confusió d'enunciació i enunciat, propi de la dissolució de la dimensió semàntica en la pragmàtica. No queda clar aquí el que Apel entén per "veritat".

(24) "El coneixement finit-escriu Hegel- 10 puix que pressuposa el diferenciat (A) com un essent trobat-aquí, fent-li front -els fets (A) de la natura exterior o de la consciència-, només té per a si mateixa la identitat formal o l'abstracció (A). Es per a la qual cosa que la seva activitat consisteix en això, en dissoldre el concret donat, en singularitzar les seves diferències, i

en donar-les-hi la forma d'una universalitat abstracta; o bé en deixar el concret com a fonament i, fent abstracció de les particularitats que semblen inessencials, en desengatjar un universal concret (a), el gènere (A) o la força i la llei, -mètode analític (A)" [Hegel, (1817)1979 & 175, 173].

(25) Cal notar que diem actitud, disposició i no la pròpia estètica: Foucault no pressuposa l'espai i el temps newtonià com a formes pures a priori de la sensibilitat.

(26) Hume, en la secció "De la identitat personal" del Tractat de la Natura Humana (1739) argumenta contra "alguns filòsofs que imaginem que en tot moment som íntimament conscients del que anomenem el nostre jo (...), malauradament, totes aquestes afirmacions positives són contràries a aquesta mateixa experiència que hom addueix en favor seu, sense posseir cap idea del Jo (A)...Ja que, ¿de quina impressió podria haver-se derivat aquesta idea? Tal pregunta no es pot contestar sense contradicció i absurd manifest (...)" [cit. K.R.Popper (1977),1980 115-116].

(27) Cal subratllar que el lligam entre comprensió i secundarietat adlingüística és compartida per les posicions hermenèutiques contemporànies. Vid.i.e. Habermas [(1968)1971,162]: "Els llenguatge formals posseeixen regles metalingüístiques de constitució amb l'ajut de les quals podem reconstruir cada enunciat possible en un llenguatge com aquest; això és, podem reproduir-lo nosaltres mateixos. Per tal com no estem en possessió de regles de reconstrucció similars per a les estructures de sentit tradicionals, requereixen una comprensió hermenèutica de sentit que aprenguin les relacions simbòliques com a relacions de fet. L'hermenèutica és una forma d'experiència i d'anàlisi gramatical al mateix temps (a)".

(28) O.Revault d'Allones [(1967)1973,34], Michel Amiot [(1967)1973, 87], M.Cacciari [1978,124], Hillary Putnam [1981, 156-57], Jean Piaget [(1968)1969,116]. No donaré aquí el desenvolupament de les diverses argumentacions. Però assenyalaré que en la crítica de Putnam, per exemple, es mostra també la parvedat del crític en matèria històrica i social. Després d'indicar correctament el relativisme gnoseològic de Foucault, Putnam qualifica també sense més la creença en el dret diví dels monarques com a "irracional" i afegeix que a Foucault, com a Jonathan Swift, "només els interessa la follia social i no -quan existeix- la salut social" [ibid.]. Cabria preguntar-se què entén Putnam per social sanity.

(29) El procediment de lectura dels resultats que ofereix la ciència com a mera cosmologia del real (i no com a tal coneixement positiu) no és nou. La fenomenologia de Hartmann, el vitalisme d'Ortega i el propis científics -com Schrödinger o Heisenberg- han propiciat aquesta interpretació que va més enllà de les

dades mateixes i generalitza indegudament el gran paraigua del "real". Resulta senzill, després, "deduir" de "la" natura, la natura humana. Vid. N. Hartmann [1954, 265 i s.s.], Ortega [(1923)1966, 231]. Ortega llegeix, per exemple, la teoria de la relativitat einsteiniana no des de la seva veritat contrastada o des de la seva consistència interna, sinó com a "sentit" històric dels següents trets: 1º coneixement absolut, realitat relativa, 2º perspectivisme; 3º antiutopisme o antirrationalisme; 4º finitisme; 5º discontinuïsm; 6º cinematisme. Es aclaridor de comprovar com la significació "filosòfica" de les teories físiques remet a un món "cultural", a un plus de significació que sol coincidir amb l'actitud amb què són atècticament interpretades. D'altra banda, els científics són propensos a construir "imatges de l'univers" que deriven de llurs propis paràmetres antropològics. Vid. la lectura de Heisenberg del seu propi principi d'indeterminació, on la presència positiva de lleis naturals esdevé relativa a l'investigador. "L'home només es troba al seu davant amb si mateix" [(1955)1976, 18].

La lectura cosmològica de la ciència física és indirecta en Foucault i tal vegada provingui de les hipòtesis de treball de l'epistemologia històrica francesa (sobretot, Gaston Bachelard). però encara que Foucault no les efectua directament són a la base dels principis arqueològics. Basti recordar els conceptes de "discontinuitat", "llindar", "ruptura"...

(30) "El terme 'jorístic'-escrivia Deaño [1980, 37]- l'hem construït a partir de dos tipus de verbs grecs: el verb  $\chi\omega\rho\iota\zeta\omega$ , que significa separar, dividir, apostar, distingir i el verb  $\delta\rho\iota\zeta\omega$ , que significa limitar, delimitar, separar, fixar els límits, confinar. Amb aquest terme qualificariem aquelles concepcions segons les quals, la lògica, els principis lògics, són quelcom especial, quelcom a part, quelcom separat de tota altra cosa per un  $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  del tipus que sigui (A) (precisió molt important, puix que no totes les concepcions jorístiques són platòniques). Concepcions jorístiques seran, en suma, aquelles per a les quals el lògic té una natura peculiar, única, irreductible (A). Anomenarem, en canvi, nocions paratàctiques (A) (del veb grec  $\pi\alpha\rho\alpha\rho\iota\tau\acute{\epsilon}\tau\omega$  =  $\pi\alpha\rho\alpha\rho\iota\tau\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$  que significa ordenar unes coses al costat de les altres, col·locar en ordre de batalla, posar en fila al costat) a aquelles que d'alguna manera posen en línia les veritats lògiques (i, per afegitó, les entitats lògiques i el lògic mateix) al costat dels altres tipus de veritats -naturalment no sense un procés més o menys laboriós de reducció (A)".

Deaño estableix una classificació més precisa de les posicions paratàctiques i jorístiques [ibid. 223 i s.s.] que, de moment, aquí no interessa. Les posicions del primer Wittgenstein, Carnap, Piaget o Nagel serien del segon tipus; les de J. Stuart Mill i Dewey, del primer. Cal observar que Deaño es refereix a la teoria de la lògica i no als propis principis lògics en tant que regles d'un llenguatge artificial.

(31) Deaño distingeix clarament els principis lògics -als quals farem referència : principi d'identitat, d'inconsistència i de terç exclòs- i llur interpretació, que és on situa la querella realisme / nominalisme plantejant-la amb gran claredat. "En definitiva-escriu [1980,258]- el problema és el d'assolir una formulació universalment acceptable dels principis generals que tots els lògics semblen, d'alguna manera, reconèixer. En absència d'aquesta unanimitat, aquesta manca d'acord en el que es refereix a la identificació de la interpretació "correcta" dels principis lògics és, en part, el reflex d'un desacord ontològic: ¿existeixen o no existeixen entitats com les classes?"

(32) W.O.Quine descriu àmpliament aquesta modalitat lògica -de CH.S.Peirce a Lukásiewicz- com un sistema en el qual s'abandona la negació i la disjunció clàssiques [(1970)1973,144]. Són lògiques que admeten tres o més valors en lloc dels binaris -funció veritat / falsedat (vid. nota 274). El principi més criticat és el de terç exclòs " $p \vee \sim p$ ". El corrent anomenat "intuicionisme" del matemàtic L.E.J. Brouwer és un exemple paradigmàtic dins del "constructivisme" ("decisió de no admetre en matemàtica mètodes que portin a afirmar l'existència de coses del tipus que sigui sense mostrar al mateix temps com es troben aquestes coses" [ibid.50]. Esmento aquest corrent perquè ha donat lloc a interpretacions que, al meu entendre, mesclen conceptes gnoseològics i polítics configurant una perspectiva sorprenentment anàloga a la foucaultiana. Aldo Gargani -seguint Brouwer i Weyl- divideix la matemàtica i la lògica entre pràctiques descriptives i constructives. La matemàtica seria un mode d'acció teòrica, un "camp de possibilitats (A) que s'extenen indefinidament" [1980, 12]. "La dada-observa Weyl-és inserida en la multiplicitat ordenada del possible, no sobre la base de característiques descriptives, sinó sobre la base de certes operacions i reaccions mentals i físiques de conduir-se sobre ella- com per exemple en el procés de comptar" [Hermann Weyl (1932,62) cit. Gargani, 1980,13]. Així es construeix l'"esquema generatiu del continu":

```

      0      1
      00      01      10      11
000 001-----
-----

```

La matemàtica, la lògica, la música, esdevenen més una qüestió de la voluntat constructora que no pas de "descripció" correcta del món -segons la concepció de Frege, Dedekind, Cantor i Russell. La racionalitat apriorística, abstracta i necessitant hauria cedit el lloc a una raó imaginativa, "racional" i no "racionaloide" [ibid.66]. Segons l'autor, precisament degut a l'excessiva pretensió de la primera, el segon

Wittgenstein, en negar-se a situar la reflexió en una forma de civilització que ell no acceptava, hauria renunciat a la teoria i hauria seguit el camí de la metàfora per tal de no produir noves estructures de domini. En el mateix sentit vid. [1980,44] on generalitza l'ús del llenguatge metafòric en tant que "expressions per tal d'evitar el llenguatge institucional". El rerefons de la concepció lingüístico-pragmàtica del coneixement em sembla evident: "(...) cal cercar les connexions no en un escenari de la nostra ment, sinó en la conducta dels nostres actes, en la pràctica de les nostres construccions (a)" [1979,48].

(33) Quine observa sobre la discussió entre els que advoquen per la modificació del principi del terç exclòs i els que defensen el plantejament clàssic: "La meua opinió sobre aquest diàleg és que cap dels dos interlocutors no sap el que es diu. Ambdós creuen que estan parlant de la negació, "no", "no", però és fora de dubte que la notació ha deixat de ser recognoscible des del moment que els dos interlocutors han decidit considerar vertaderes algunes conjuncions de la forma "p & ~p" i no considerar-les com a oracions que impliquen qualsevol altra oració (a)" [(1970)1973,141] (vid. nota 274).

(34) "Al nivell proposicional, l'estructura de l'enunciat nomològic és la mateixa de l'enunciat nomopragmàtic, a saber, 'A --->B'. Una de les diferències entre ambdós es troba en la significació del símbol antecedent 'A', que en el cas d'un enunciat nomopragmàtic és una operació humana" [ibid.697].

(35) Per a una bona exposició dins del panorama de la filosofia contemporània anglosaxona de l'intuicionisme (Moore), l'emotivisme (Stevenson), el prescriptivisme (Hare) i el descriptivisme (Searle) vid. W.D. Hudson [(1970)1974]. No puc precisar més, de moment, aquesta qüestió, només suggerir que, al meu entendre, el "criteri de la pràctica" ajuda a plantejar més clarament (amb tots els problemes que es vulgui) l'aspecte polític de les actituds i decisions morals individuals, perquè insisteix en els problemes materials, organitzatius, de l'articulació col·lectiva de les decisions i conductes en una formació històrico-social concreta amb institucions polítiques també concretes. Això és, no parteix ni de l'autonomia de la voluntat ni de l'element abstracte i indeterminat lingüístic (sigui l'enunciat, la proposició, o el sentit) del qual solen partir les reflexions metaètiques d'abdues tradicions, l'anàlitica i l'oxfordiana, sinó que té molt en compte el context on es produeixen les actituds i decisions morals.

Penso, a més, que aquest criteri va en una direcció inversa a la presa pel darrer Foucault: es tracta de reflexionar sobre com integrar el coneixement positiu ja contrastat que avui posem sobre el funcionament econòmic-social de les societats humanes en l'argumentació i posta en pràctica de les actituds morals; es tracta de reflexionar sobre

el procés global d'aprenentatge i retroacció que es dona en el coneixement pràctic del món: entre la decisió i actitud moral, la conducta efectiva que pugui seguir-se de la decisió (amb fixació no només d'objectius, sinó també de mitjans) i els resultats col·lectius efectivament produïts a partir de (no a causa de) el comportament observat. Aquest procés no és desglossable en accions simples sense risc de deixar de comprendre que les condicions pràctiques de generalització material dels criteris de racionalitat individual no són exactament les mateixes que les de la racionalitat col·lectiva. (O, el que ve a ser el mateix, que l'estructura dels enunciats causals i quasicausals, per un cantó, i els teleològics i quasiteleològics, per l'altre no és idèntica -Vid. supra 3.5.3.4. pel significat d'aquestes nocions-).

(36) Michel Foucault va abandonar el P.C.F. l'any 1950, a l'època d'una crisi seriosa entre la direcció i alguns dels intel·lectuals que hi militaven. Friderich Otto i Sandra Burtin refereixen aquestes declaracions seves sobre la qüestió en ocasió d'una conferència pronunciada en el Davidson Conference Center of the University of Southern California l'any 1981: "Tinc records molt primerencs d'un món absolutament amenaçador que perillava d'esclafar-nos. Del fet d'haver viscut com adol·lescent en una situació que havia de conduir a un altre món, per millorar o empitjorar, sorgia la impressió de despesar la pròpia infantesa en la nit, esperant l'albada. Aquesta perspectiva d'un altre món va marcar els homes de la meva generació, i hem portat en nosaltres, tal vegada fins a l'excés el somni de l'apocalipsi (...). En el marxisme hi vaig trobar el perllongament del somni adol·lescent d'un altre món. (...). No vaig integrar-me mai de veritat en el Partit Comunista perquè jo era homosexual, i es tractava d'una institució que reforçava tots els valors de la vida burgesa més tradicional" [TIME 16-XI-1981]. Sobre les relacions amb el P.C., vegeu també Michael Clarck [1983, XI] i Alan Sheridan [1980, 197-98]. Clark refereix, amb tot, que Foucault li ha desmentit personalment les declaracions aparegudes a TIME. Cal cercar el seu allunyament del comunisme militant en altres raons políticament més rellevants que no pas la seva declarada i pública homosexualitat. Aquest darrer aspecte no representa en si una raó, sinó una vivència que el pot haver fet sentir, des de molt jove, les malles de la moralitat imperant. Lluitar políticament pels drets dels homosexuals, però, no significa fer-ho solament en tant que homosexual, la qual cosa significaria una innecessària problematització del desig. D'altra banda, citar o prendre el seu nom per senyera comença a ser una pràctica habitual -fins i tot abans de ser víctima del S.I.D.A.-. Vegeu la pregunta que Felix Cassolo es formula a PANORAMA (17-X-1983): "Per què els escriptors famosos, els homes polítics de nota no segueixen l'exemple de M. Foucault o de Roger Peyrefitte, deixant d'amagar-se i legitimant d'alguna manera la tria homosexual?". No penso que el treball polític de Foucault s'adreci en aquesta direcció de



"legitimitat". No manquen tampoc les al·lusions - sense poca ni molta solta - a aquest aspecte de la seva personalitat per part d'alguns crítics. Així, per exemple, "Foucault no aporta cap prova que recolzi el suggeriment segons el qual els pederastes constituïrien una part important de la població dels interns [l'autor es refereix a l'internament general que Foucault assenyala com a inici de l'Època Clàssica, al segle XVII]. Però la homosexualitat, manifestament, és per ell, com ho fou per a Gide, un tema excitant, i una de les raons més febles no és pas que pugui ser objecte d'un càstic" [M.Cranston, 1968,67].

(37) Sobretot en les entrevistes i explicacions de "situació" de la seva obra, Foucault s'esforça en distanciar-se de la generació anterior pel mode d'acabar els problemes i pels tipus de problemes. "D'una manera sobtada-declarava l'any 1966 a Madeleine Chapsal-, prop de quinze anys ençà, vem adonar-nos que érem molt lluny de la generació precedent, de la generació de Sartre, Merleau-Ponty -generació de LES TEMPS MODERNES- (recordem "L'Existencialisme est un humanisme" (a)) (...). La generació de la gent que no teniem encara vint anys durant la guerra vem experimentar (a) la generació de Sartre com una generació certament valenta i generosa, que tenia la passió de la vida, de la política, de l'existència... Però nosaltres ens vem descobrir una altra cosa, una altra passió del concepte i d'allò que anomenaré el sistema (a)" [Conversa Chapsal, 1968,15-15]. "Humanisme" és un terme politico-moral que Foucault usa genèricament, com "universal" en el terreny gnoseològic. De fet ve a significar la predicació de valors o ideals fora de l'específica possibilitat d'acció que ofereix la situació històrica concreta. Cal connectar el terme com un predicat de l'"home" que ell pretén desfer en tant que objecte de coneixement que ha portat efectes socials disciplinaris. El que fa pensar, però, és que Foucault mateix -possiblement dut per la particular versió de "formal" i de "sistema" que per aquelles dates oferia l'estructuralisme- oblidava de vegades precisament la situació històrica concreta i jutjava pel damunt de la perspectiva històrica la generació anterior (a la que, de fet està molt més vinculat que no creia). Per bé que podria tractar-se d'un mode expressiu d'emfasitzar les diferències: Foucault mai no ha escrit frases que han estat recollides al llarg de converses. I.e. "La utilització de l'humanisme és una provocació. De fet, vostè ja sap el que fou aquest humanisme, el que pel 1948 justificà a l'ensens l'estalinisme i l'hegemonia de la democràcia cristiana, el mateix humanisme que trobem en Camus o en Sartre etc, etc... Ben mirat, aquest humanisme ha estat l'element substituïdor de tot el pensament, de tota la moral, de tota la política dels darrers vint anys; per a mi, el que resulta una provocació és que se'l vulgui proposar com a exemple de virtut" [Conversa Caruso (1969)1969, 85-86].

(38) El primer article metodològic de maig del 1968 és una llarga resposta a la pregunta política dels redactors de la revista ESPRIT: "Un pensament que introdueix l'obligatorietat del sistema i la discontinuïtat en la història de l'esperit ¿no suprimeix tot fonament per una intervenció política progressiva? No desemboca en aquest dilema: o bé l'acceptació del sistema -o bé el recurs a l'esdeveniment inesperat, a la irrupció d'una violència exterior, única capaç d'abassegar el sistema?" [(1968)1976,11]. Entre d'altres coses, Foucault responia: "Una política progressista és una política que reconeix les condicions històriques i les regles especificades d'una pràctica, allà on altres polítiques no reconeixen sinó necessitats ideals, determinacions unívokes o el lliure joc de les iniciatives individuals?" [ibid.43]. Per una comparació entre "formació discursiva" (Foucault), "pràctica científica" (Bachelard) i "pràctica teòrica" (Althusser) vid. Vittorio Cotesta [1976,450].

(39) En la bibliografia sobre Michel Foucault es troben interpretacions crítiques des de diferents punts de vista, amb un desigual resultat. Limitant-nos només a alguns treballs en forma de llibre, hi ha qui llegeix des d'una perspectiva cosmològica prèvia i qui construeix un model de lectura a partir de la categorització del propi Foucault o d'una filosofia propera. Es esguard d'una correcta intel·lecció sense prejudicis, la segona via em sembla més fecunda (amb tot). Joseph Rassam (1978) és un exemple de la primera. Efectua una lectura de Foucault des de la "sana i sòlida metafísica" [p.p.132], preocupat per les conseqüències pràctiques "desastroses" que es deriven de la dissolució de l'home en el discurs: "(...) si l'ésser no és una presència independent del discurs i anterior a les actituds que suscita, és a dir, un do que postula per si mateix el coneixement, si la persona humana no és, com a tal, una realitat sagrada que existeix en si i mereix per si un respecte absolut, aleshores caben totes les profanacions i es legitimen tots els crims" [ibid.132]. La tesi doctoral de Miquel Morey (1980), constitueix un exemple de la segona línia, (que és de fet la més fressada). Morey segueix molt de prop cada una de les obres de Foucault. Realitza una aproximació íntegrament interna, cosa en la qual radica tant el seu vici com la seva virtut. En considerar l'obra sola, la forma de "modelitzar" tendeix a romandre entroncada amb l'estructuralisme. Les distincions dels diferents ordres -real, imaginari, simbòlic- utilitzats en la lectura de H.F.(1961) no implica anàlisi del llenguatge ni plantejaments de problemes diferents als que planteja el propi Foucault, sinó "deconstrucció estructural" de l'obra closa, com a tal obra. No obstant això, la lectura minuciosa de Morey constitueix el millor treball del gènere que conec (conjuntament amb els de Dreyfus i Rabinow i el d'Enrico Corradi). Aquest darrer (1977), des d'un punt de vista extern i més distanciat, subratlla l'aspecte essencialment fenomenològic de la filosofia foucaultiana a partir de les dues línies que identifica com a pròpies

de la formació cultural de l'autor: l'anomenada école du soupçon (però això és un tema literari) -Nietzsche, Freud, Marx, en tant que rebutgen el "sentit" aparent dels continguts de la consciència- i l'escola epistemològica de Gaston Bachelard.

Karlis Racewskis (1983) i Vittorio Cotesta (1979) examinen sobretot la problemàtica de la constitució del subjecte -tema central que és la manera com Foucault planteja el tema de la dominació- des de posicions i intencions distintes. El primer realitza una lectura que es recolza en la tripartició lacaniana -simbòlic, imaginari, real, essent el real una construcció mediatitzada per l'imaginari-. Cotesta, des del materialisme històric, adopta una posició externa fonamentalment pràctica: el seu objecte no és tant d'anàlisi com de crítica a la hipòstasi que rau al dessota de la filosofia lingüística i que impedeix Foucault de pensar la política d'una forma viable.

Pamela Major-Poetzl (1983) examina l'arqueologia del saber com a disciplina històrico-epistemològica des de la field-theory present en la física contemporània: "Però la seva descripció d'aquests camps [M.P. es refereix als camps epistemològics de l'arqueologia] com la descripció d'Einstein dels camps físics, revela dues particularitats distintives: redueixen el paper del subjecte a funcions variables en el temps i l'espai, i suposen discontinuïtats fonamentals en la concepció del canvi cultural" [5]. Al meu entendre, com mostraré en el cos del treball, la hipòtesi de Major-Poetzl és una mera analogia epistemològica sense fonament.

Sobre el mateix període arqueològic hi ha dos treballs primerencs d'Annie Guédez (1972) i d'Angèle Krémer-Marietti (1974). El primer posa de relleu, des d'una perspectiva sociològica, l'intent foucaultian de fonamentar la possibilitat d'una epistemologia autònoma de les ciències humanes; el segon és una lectura minuciosa i literal de l'arqueologia i subratlla -abans de produir-se el tomb genealògic- la filiació nietzscheana d'aquesta mena d'anàlisi.

Hubert Dreyfus i Paul Rabinow (1982) analitzen l'arc que va de l'arqueologia a la genealogia, que ells qualifiquen com el pas de la "il·lusió del discurs autònom" a una "analítica interpretativa" que estaria tan allunyada de l'estructuralisme com de l'hermenèutica. Veuen en el "segon" Foucault un mètode nou d'investigació de les pràctiques del discurs des d'una lectura marcadament epistemològica i de teoria del coneixement. Però el meu desacord amb ells, com es comprovarà, és profund.

El treball més neutre de descripció és obra del traductor i novel·lista Alan Sheridan (1980). Es tracta d'una obra introductòria que conté informació relativa a aspectes com el període polític o intel·lectual francès des dels anys cinquanta, pensat sobretot per a un públic anglosaxó no familiaritzat amb els escrits foucaultians. El mateix caire, més esquemàtic, presenta en el nostre país el llibret introductori de Maite Larrauri (1980).

(40) Es d'imprescindible consulta l'excel·lent bibliografia efectuada per Michael Clark (1983), on recensiona quasi totes les obres de distinta factura (edicions, traduccions, articles, recensions...) des del 1954 fins al 1982, incloent-hi un petit treball clínic de primera joventut no publicat -Sur l'emploi de la pénicilline par voie bucale (1952?). L'obra comprèn notícia de més de dos-mil cinc-cents treballs sobre Foucault (entre rcensions, revistes, llibres...). Hi manquen, però, les obres (llibres, conferències...) del darrer període. Que jo sàpiga, encara no s'ha establert la bibliografia completa de l'autor.

(41) La denominació "arqueologia" ja es troba, tanmateix, en el Pròleg de la H.F (1961). Més tard, Foucault declarà deure la idea d'usar el terme en sentit epistemològic a Georges Canguilhem. Deriva de considerar els discursos amb l'entitat de "monuments" i no de "documents" interpretables. "Analitzar els fets de discurs en l'element general de l'arxiu és considerar-los no pas com a documents (A), d'una significació amagada, o d'una regla de construcció) sinó com a monuments (A): fora de tota metàfora geològica, sense cap assignació d'origen, sense el menor gest vers el començament d'una arxè (A), és fer el que podriem anomenar, seguint els drets lúdics de l'etimologia, alguna cosa com una arqueologia (A)" [R.C.E. 1968,19].

(42) "No penso haver estat el primer en plantejar aquesta qüestió del poder-declarava l'any 1977-. Ans em sorprèn el que em va costar de plantejar. Quan hi penso ara, em pregunto de què vaig poder parlar en Histoire de la Folie o en Naissance de la Clinique sinó del poder" [Conversa Fontana (1977)19].

Notes del Capítol I

(43) Carnap qualificava de "pseudoproposició metafísica" sense sentit les tesis de la fenomenologia perquè violen la sintaxi lògica del llenguatge. Vid. [(1932)1978,75,75 i s.s.]. Darrerament, tanmateix, sense abjurar de la formulació inicial, Carnap (1968) s'adonava del seu valor com a cosmologia, d'"expressió del sentit de la vida". Vid. sobre el tema, Priscilla Cohn [1975, 159-83].

(44) Aquest punt ha estat perfectament mostrat per K.O.Apel. Tornaré sobre l'argumentació apeliana en infra 2.4.2.2.. Sobre la posició de Peirce vid. nota (219).

(45) Una exposició clara de l'operació d'abstreure es troba en Manuel Sacristán [(1964)1976, 14 i s.s.]. Per a una crítica de la reducció de predicats a relacions vid. B.Russell [(1916)1974,169].

(46) Vid. Tractatus 3.04: "Un pensament correcte a priori seria aquell la possibilitat del qual condicionés la seva veritat". 3.05: "Que un pensament és vertader, només ho podríem saber a priori, si a partir del pensament mateix (sense objecte de comparació) es pogués reconèixer la seva veritat". Sobre aquesta recusació -mantinguda també en el segon període- vid. A.Kenny [(1973)1974,201]. Cal no identificar en l'obra wittgensteiniana "a priori" amb "transcendental". L'ètica, l'estètica i -en el primer període- la lògica són concebudes com a transcendentals en relació a les proposicions. Vid sobre el tema, J.Bouveresse [1973,52 i s.s.]. Per a una explicació del desllindament entre aquests temes a l'ensem que una contextualització amb l'obra de Mauthner i Karl Kraus, Schopenhauer i Kierkegaard, vid. Allan Janik i Stephen Toulmin [(1974)1983, 151-209]. Aquest problema queda aquí merament apuntat. El rebuig de l'a priori per part de Wittgenstein significa també el rebuig de qualsevol absolut epistemològic, ètic, estètic. Qüestió aquesta que fou mal entesa en les interpretacions dels neopositivistes lògics i a partir de la qual es pot argumentar que la seva obra no és assimilable a la d'autors com Husserl i Heidegger, els quals se situen, amb tots els revolts que es vulgui, dins de la tradició kantiana.

(47) Aquesta afirmació, tal com ha estat enunciada, precisa de matisació perquè tal vegada escaigui més al neokantisme de Cassirer i Cohen que no pas a la fenomenologia husserliana. Així i tot, no es tracta tant d'afirmar que es prescindeix de la doctrina clàssica de l'abstracció com d'adonar-se que la particular perspectiva transcendental suscita -quan es manté- una inversió del procés normal, habitual en ciència, de l'abstracció creixent de les generalitzacions (del més particular i individual al més general i abstracte). El hegelianisme "ascens al concret" respon a aquesta dinàmica.

Però també la doctrina de la conceptuació qualitativa de Cassirer i la de l'abstracció ideatòria de Husserl. "Puix que la comesa primigènia (A) de la conceptuació no és-diu Cassirer [(1924)1971,262]-com ha vingut creient la lògica, sota la pressió d'una tradició secular, generalitzar (A) cada vegada més la representació, sinó particularitzar-la (A) progressivament". Cassirer pressuposava en la seva traducció lingüística de Kant que abans que el llenguatge "pugui passar a la forma" de generalització i subsunció de conceptes, necessita d'un altre tipus de conceptuació "qualitativa", això és, la que "es refereix a qualsevol propietat (A) individual aprehesa en un contingut intuïtiu total" [ibid.266]. Així, "la comesa de l'esperit no consisteix a subordinar el contingut a un altre contingut, sinó destacar-lo com un tot concret (a) però indiferenciat fins que no sigui posteriorment particularitzat" [ibid.].

Husserl, al seu torn, havia ja elaborat un ascens al concret similar, però en lloc de partir, com Cassirer, de la línia que duu del mite al pensament lògic en les "formes simbòliques" del raonament, parteix directament del desglossament semiòtic del llenguatge, és a dir, de l'analítica del signe. Conservant de Brentano la distinció essencial ente els actes i el contingut dels actes. Tota la segona investigació es dedica al problema de l'abstracció, on Husserl descriu pormenoritzadament les aproximacions de la tradició empirista (Locke, Hume, Berkeley, Mill) i arriba a la conclusió que aquesta tradició precisa sense dir-ho justament d'allò a què se suposa que arriba: la universalitat del concepte -i.e. "vermellor"- que unifica les sensacions no és un punt final sinó que és pressuposat en la intuïció singular de quelcom vermell. Husserl anomena abstracció ideatòria el sentit dels actes atregats a la "idea", a l'"universal", configurant el concepte que assoleix "les coses mateixes" -en aquest cas "la" vermellor.

La inversió abstracte/concret pot seguir-se a partir de l'apartat &41 de la segona Investigació [(1900)1929, 222 i s.s.]. A partir de la distinció entre acte i contingut, procedeix a desllindar continguts abstractes, que són no-independents de la consciència, i continguts concrets que són independents. L'objecte exterior fenomènic, en tant que totalitat, és concret; però les determinacions a ell inherents -color, forma...- "enteses com a moments constitutius de la seva unitat" són abstractes. Així, "no es busca la diferència davant del concret en la natura pròpia dels continguts, sinó en la modalitat en què són donats (A); abstracte és (A) un contingut, en tant que és abstret (A) i concret, en tant que no és abstret (A)" [224]. Com es veurà en el curs de l'argumentació, aquí rau el nucli de la teoria de la significació husserliana que Heidegger refutarà en part, després d'hipostassar la diferència entre actes i contingut dels actes en la doctrina dels existencials com a disposició antropològica i la significació com a "representació".

(48) Reprodueixo, no obstant això, la sinopsi que ofereix Hartnack [ibid.68] del procés de deducció transcendental de les categories com a recordatori útil al tema que estem considerant: 1º Existeix una síntesi de la multiplicitat. L'existència d'aquesta síntesi no es descobreix empíricament, sinó que és una veritat a priori. 2º La síntesi (una aprehensió mitjançant la reproducció i el reconeixement és una expressió de la unitat de la consciència. 3º L'objecte (la síntesi del múltiple) i la unitat de la consciència es determinen, per tant, entre si. 4º La unitat de la consciència (i amb això també la unitat de l'objecte) és una condició necessària de l'experiència. Es aquesta unitat la que fa possible (és una condició a priori) que el "jo" que ara està pensant sigui el mateix "jo" que estava pensant abans i que estarà pensant dins d'un moment. 5º Com a condició a priori i necessària d'experiència aquesta unitat és anomenada apercepció pura o transcendental. 6º Això és dir que l'apercepció pura és una condició necessària de (1) la síntesi del múltiple, (2) la unitat de l'objecte, (3) l'ús dels conceptes, i (4) l'emissió de judicis. (1), (2), (3), i (4) són, tanmateix, expressions diferents d'una mateixa cosa. 7º Fer judicis només és possible mitjançant conceptes. Les categories (cf. la deducció metafísica) són, per tant, condicions necessàries de coneixement.

Hom ha de tenir en compte que el capítol relatiu a l'esquematisme transcendental no és modificat en la segona edició de la Crítica de la Raó Pura (1787). Aquest tema concerneix el conjunt de la Crítica i la filosofia transcendental, perquè l'esquematisme que opera la imaginació no es presenta com una "tercera facultat", sinó com el fonament mateix de la sensibilitat i de l'enteniment.

(49) Per a J.R.Searle "predicació" i "referència", al seu torn, no són de la mateixa natura teòrica. Mentre la "referència" constitueix un tipus d'acte de parla específic, neutral respecte a la força il·locutiva de l'expressió (i.e. "tu" en els enunciats "tu te'n vas" i "¿tu te'n vas?"), la predicació no és neutral, sinó un element de cada acte de parla. En el curs de la investigació tornaré sobre aquesta argumentació.

(50) De moment no procediré a cap distinció en la concepció de "pragmàtica". El terme serà usat, fins que no hi hagi indicació contrària (Vid. supra Anex), en l'accepció clàssica de Ch.S.Morris: l'aspecte que relaciona el llenguatge amb el subjecte que el parla, "relació dels signes amb els seus intèrprets" [(1938)1985, 67].

(51) El coneixement directe, segons Russell, és aquella relació que es dona entre un subjecte i un objecte de forma immediata, quan el subjecte "s'adona directament" (is directly aware) de l'objecte. El coneixement indirecte, en canvi, és aquell que es produeix per la mediació simbòlica de frases denotatives. Coses com les propietats físiques de la matèria (en el sentit de la física contemporània) o el que passa per la ment

d'altres persones només poden ser conegudes de forma indirecta, per tal com no en podem posseir un coneixement immediat Vid. [(1905)1973,47]. Més tard, Russell faria encara un seguit més de distincions -com "aprehensió perceptiva" o sensibilitat davant d'estímuls i "coneixement habitual" o procés d'aprenentatge variant i diferencial propi dels organismes vivents [(1940)1983,19]-, però romandria dins d'aquesta distinció primària. L'essencial, al meu entendre, és que l'operació de denotar quelcom no pot ser confosa amb el coneixement obtingut per la percepció directa d'allò denotat.

(52) "Els teòrics-escrivia Gilbert Ryle en la seva obra fonamental, The Concept of Mind(1949)- han estat tan preocupats amb el propòsit d'investigar la natura, la font i les credencials de les teories que nosaltres adoptem, que la major part d'ells han ignorat el problema que representa per un hom de saber com realitzar propòsits" [(1949)1963,28]. Ryle operava així la distinció entre saber com (knowing how) i saber que (knowing that), i postulava que el segon és postulat pel primer ja que teoritzar no és sinó una pràctica entre d'altres. Michel Murray ha suggerit convincentment [(1973)1982, 279] que aquesta orientació pot provenir de la distinció heideggeriana entre Vorhandensein i Zuhandensein, així com la qualificació que Ryle atorgava a knowing how -"disposició" (disposition): categoria de la ment per a significar que les seves capacitats es tradueixen en coneixement pràctic-presenta un clar paral·lelisme amb la disposició existencial heideggeriana. L'argumentació de Murray és plausible perquè, a l'època, Ryle coneixia encara malament l'obra del darrer Wittgenstein i mai no va parar esment a la d'Austin.

(53) "La vella doctrina ontològica que el coneixement de les 'possibilitats' ha de precedir el de les realitats és, al meu parer, sempre que se l'entengui bé, una gran veritat" [(1913)1962,189].

(54) "Per vivència en el sentit més ample entenem tot allò amb què ens trobem en el corrent de les vivències; així doncs, no solament les vivències intencionals, les cogitationes (A) actuals i potencials, preses en la seva plena concreció, sinó tots els ingredients que trobem en aquest corrent i les seves parts concretes" [(1913)1962,82].

(55) "Les vivències cognoscitives -això és cosa que pertany a llur essència- tenen una intenció; esmenten quelcom; es refereixen d'un o altre mode a un objecte; encara que l'objecte no pertany a elles (a). I l'objectiu que ha aparegut, pot tenir en el seu aparèixer, un cert donar-se; mentre que, tanmateix, ni és com a ingredient en el fenomen cognoscitiu ni és, en cap altre sentit, cogitatio" [(1907)1982,67]. Vid. també [(1913)1962,198 i s.s.].



(56) L'acoblament de termes contradictoris constitueix una característica de l'expressió fenomenològica, la qual sol abusar de les paradoxes. Husserl parla també d'"essències concretes i irreal", "a priori contingent", "intuïció creadora", "transcendència en una immanència real", "significacions anteriors a les coses a les quals s'apliquen". Aquesta observació ha estat feta per Louis Rougier [(1963)1973, 213-214].

(57) "Un aparèixer quelcom com a vivència d'un cert gènere és impossible a no ser com aparèixer de quelcom 'que apareix en tant que tal', i a la inversa. (...). D'aquí es deriven ara importants determinacions dels conceptes categorials formals individu, concepte i abstracte. Una essència dependent s'anomena un abstracte (A); una essència absolutament independent, un concret (A). Un això que és aquí l'essència dotada de contingut material del qual és un concret s'anomena un individu" [(1913)1962, 42].

(58) E. Forment Giralt [ibid.38] intenta una classificació dels signes-index en Husserl que no afecta la nostra exposició. Segons Forment, Husserl distingeix implícitament entre: 1º signes indicatius: a) notes o indicis, propietats característiques d'un objecte, b) signes consecutius o propietats característiques d'una situació objectiva; 2º senyals en el llenguatge natural: a) memoratives (indicis d'una situació passada) b) amb propòsit indicatiu (indicis d'una situació present o actual).

(59) Fernando Montero [1976, 52] assenyala la diferència utilitzada per Husserl entre Bedeutung, prevalent en les I.L. (1900-1901), i traduït per José Gaos i Manuel García Morente per "significación", i Sinn -que preval en Ideen (1913)- traduït per "sentido". Mantinc en català la traducció castellana per tal com tota l'anàlisi husserliana es basa en el procés del llenguatge parlat, en els actes intencionals, aspecte que subratlla significació. Hom ha de tenir, però molt en compte l'aspecte ideal, d'"objecte", que constitueix el sentit de la significació.

(60) Sobre la distinció entre "significació" i "concepte" vid. Forment Giralt [(1981)1984,98 i s.s.]. Cal tenir en compte que el "concepte" o "essència conceptual" de les I.L. correspon a l'eidós de les Ideen, on Husserl aprofundeix, com s'indicarà, el camí iniciat en la sisena investigació lògica.

(61) R. Schérer [(1967)1969] explica així aquesta característica: "Si utilitzem aquí la distinció de Saussure entre llenguatge i llengua, per un cantó, i llengua i dicció, per un altre, apareix que l'anàlisi fenomenològica es desenvolupa al nivell de la llengua en la seva generalitat, en tant que aquesta, com a sistema, constitueix la unitat del llenguatge; més precisament, tracta de la llengua en el seu aspecte semiològic, segons el qual s'ocupa de les lleis a priori que regeixen la funció del signe significant. Les

fluctuacions del significar no són així sinó la realització de la llengua en la dicció (a)".

(62) La funció indicativa correspon a "índex" o "senyal". En relació al "nom", connectat amb l'indicar o assenyalar, Husserl accepta les distincions següents (que noto per tal com tenen una importància determinant en el seu pensament): "Hom ha distingit en tot nom el que el nom 'notifica' (això és, aquestes vivències psíquiques) i el que el nom 'significa' (el sentit, el 'contingut' de la representació nominal) i el que el nom anomena (l'objecte de la representació). Haurém de veure que aquestes distincions són necessàries en totes les expressions i investigarem exactament la seva essència (a)" [ibid. &VI, 324]. Tot sembla indicar que la funció "notificativa" es correlaciona tant amb els actes viscuts (psíquics) com amb els actes purament intencionals (no psíquics). D'altra banda, distingeixo la "funció cognoscitiva" en el sentit "impletiu" que tot seguit s'aclarirà de coneixement de l'objecte.

(63) Poden representar-se gràficament les possibilitats de correlació ideal:

Notificació Significació Referència

<u>Notificació</u>	+	+	+/-
<u>Significació</u>	+	+	+/-
<u>Referència Objectiva</u>	+/-	+/-	+

(64) Aquest procés pot explicitar-se de manera més precisa i completa.

1º Husserl situa en un pla genèric tant la significació com el concepte: es tracta de distincions essencials en l'expressió.

2º La intuïció correspon al concepte, la significació no participa en canvi de la intuïció.

3º Tota expressió té una significació. Parlar sense intuïcions no és, per Husserl, parlar sense significació.

4º Una expressió té referència objectiva només perquè en un acte de donar sentit s'ha constituït una significació, i, per llur mediació, l'expressió es refereix a un objecte.

5º Encara que Husserl usa de vegades de forma ambivalent "objecte" i "referència objectiva" és possible separar-los com a conceptes diferents. L'"objecte" és intencional en virtut que és apuntat per la referència. "Però precisament la diferència entre referència objectiva i objecte és la que permet distingir els noms universals (A) dels noms col·lectius (A)-escriu Forment Giralt [(1981)1984,211]-.Els primers poden referir-se predicativament a una pluralitat d'objectes, en aquest sentit la seva referència objectiva és múltiple. En canvi els noms col·lectius tenen una sola referència en tant que anomenen un sol grup d'individualitats, però el seu objecte és múltiple, ja que és la pluralitat d'objectes".

69 Si l'objecte té realitat efectiva, aleshores es tracta d'un objecte "intuïtívament donat", però l'objecte "intencional" -allò a què es refereix la significació- és present en tota expressió. Tota expressió té "objectivitat expressada".

79 Quan coincideixen objecte "intuït" i "intencional" aleshores Husserl distingeix entre "sentit impletiu" (erfüllende Sinn) i "objecte mateix". El "sentit impletiu" és el "contingut idèntic de la totalitat dels actes que esmenten un mateix objecte i l'objecte mateix" [Forment, ibid.22]. "Les essències conceptuais no són altra cosa que el sentit impletiu-escriviu Husserl-el qual és donat en tant que les significacions de les paraules- o, dit més exactament, les intencions significatives de les paraules- acaben en representacions corresponents, estrictament intuïtives, i en certes elaboracions i formacions mentals d'elles" [21]. La unitat d'actes fonamenta una unitat d'acompliment entre sentit intencional i impletiu, de tal manera que l'objecte mateix s'apareix tal com havia estat donat en la significació.

(65) "(...) no hi ha desconexió capaç d'esborrar la forma del 'cogito' i el subjecte 'pur' de l'acte: l'estar dirigit a, 'estar ocupat amb', 'experimentar', sofrir 'quelcom'. Clou necessàriament en la seva essència (A) això: ser, just, un 'des del jo', o, en un raig de direcció inversa, 'cap al jo', i aquest jo és el 'pur', al qual no pot afectar cap reducció" [(1913)1962,189].

(66) Essent aquest un punt central en la filosofia husserliana, val la pena reproduir els paràgrafs concrets on Husserl introdueix aquestes nocions. NOESI: "El que forma amb les matèries vivències intencionals i aporta l'específic de la intencionalitat, és exactament el mateix que dóna al terme de consciència la seva apleció específica, segons la qual la consciència al.ludeix eo ipso a qualcom del qual ella és consciència. Però com que parlar d'elements de la consciència i totes les altres expressions semblants, així com parlar d'elements intencionals resulta enterament impossible, degut als seus múltiples equívocs, que resultaran clarament més endavant, introduïm el terme d'element noètic o més concisament el de nòesi (A). Aquestes nòesis constitueixen l'específic del nous en el sentit més ample (A) del mot, totes les formes de vida de les quals es retrotreuen a cogitationes i després a vivències intencionals en general, que per la qual cosa abasten tot allò (i en essència només allò) que és un supòsit eidètic de la idea de norma" [(1913)1962,205].

NOEMA: "Tota vivència intencional és, en virtut dels seus elements noètics, justament noètica; és la seva essència aixoplugar una cosa com la que anomenem "sentit", i eventualment un múltiple sentit, portar a terme la base d'aquest donar sentit i conjuntament amb ells noves operacions que resulten precisament 'amb sentit' per la seva obra. Elements noètics semblants són, i.e.,: el dirigir la mirada el 'jo pur' a l'objecte 'esmentat' per ell en virtut de donar sentit a l'objecte

que 'té en la ment'; aprehendre aquest objecte i fixar-lo mentre que la mirada es torna cap a d'altres objectes que l'han fet presents en 'esmentar'; anàlogues operacions d'explicitar, referir, ajuntar, prenen variadament en el veure, conjeturar, valorar, etc... Tot això és possible de trobar en les respectives vivències, per variable que sigui llur estructura i mudables que siguin en si. Però per molt que aquesta sèrie d'exemples d'elements apunti a ingredients de les vivències, el cert és que també assenjala, a saber, per mitjà del nom 'sentit' a components no ingredients.

Onsevulla respon a les múltiples dades dels ingredients, del contingut noètic, una multiplicitat de dades comprovables en una intuïció realment pura i integrants d'un correlatiu 'contingut noemàtic', o més breument, d'un nòema (a).

La percepció, per exemple, té el seu nòema, en el més baix el seu sentit perceptiu, és a dir, el percebut en tant que tal (A). Igualment té cada record el recordat en tant que tal (A), just com sorgeix, exactament com és 'esmentat', com és conscient en ell; al seu torn, el jutjar, el jutjat en tant que tal (A); l'agradar, el grat en tant que tal etc. Hom ha de prendre arreu el correlat noemàtic, que aquí s'anomena 'sentit' (Sinn) (en una significació molt ampliada), exactament així com és immanent en la vivència de la percepció, del judici, del gust, etc...(a), és a dir, com, si preguntem purament a aquesta vivència mateixa (A), ens és ofert per ella [(1913)1962, 213-214].

(67) Les vacil·lacions de Husserl en esguard d'aquest punt poden detectar-se en altres textos a mig camí entre les Investigacions i les Idees. En les lliçons de Göttingen, per exemple, ja en possessió de la idea bàsica d'  $\xi\eta\theta\lambda\eta$ , Husserl escriu: "La fenomenologia procedeix aclarint visualment, determinant i distingint el sentit (...). El que posseeix en exclusiva és el procedir intuitiu i ideador dins de la més estricta reducció fenomenològica; aquest és el mitjà específicament filosòfic, en tant que tal mètode pertany essencialment al sentit de la crítica del coneixement i, per consegüent, al de tota crítica de la raó en general (o sia, també al de la crítica de la raó estimativa i al de la crítica de la raó pràctica (a))" [(1907)1982, 72].

(68) Darrerament, la funció del cos (Körper) i la carn (Leib) -metàfora de la presència "en carn" de la cosa perceptible en la consciència- en la filosofia de Husserl ha estat subratllada per Didier Franck [(1981)1981, 95 is.s.]. La qüestió té certa rellevància en els plantejaments últims de Husserl perquè és un reforçament "antepredicatiu" de la construcció de l'"Altre": l'"alter ego" no és el correlat de l'ego transcendental, sinó la propietat representativa del cogito reflexiu husserlià. Però, com ha notat Leszek Kolakowski [(1975)1983, 68] respecte a les Meditacions Cartesianes, la insuficiència del mètode husserlià per

assolir la certesa absoluta que anhelava es veu particularment en aquesta reducció segona "aperceptiva" a què el duu la qüestió de la intersubjectivitat. "Quan m'adono-escrivi Kolakowski-que solament la consciència pot ser concebuda com a realitat autofonamentadora, aquesta només pot ser pot ser la meva (A) consciència, o, millor jo mateix, un subjecte que imagina que suspèn la creença en la seva pròpia existència com a subjecte psicològic. Des d'aquest punt de vista els altres subjectes no poden aparèixer en la mateixa forma d'independència. L'alter ego no pot ser altra cosa que una concreció de la meva consciència. Dir que jo constitueixo tots els objectes i entre ells a mi mateix com a objete, és (A) autocontradictori; i anomenar paradoxal a una contradicció no la fa desaparèixer. La monadologia de Husserl és per a mi un altre exemple de la impracticabilitat lògica de tots els esforços filosòfics que comencen per la subjectivitat i tracten després de restaurar el pas cap al món comú (a)".

(69) Al començament de l'obra, Husserl es planteja clarament la responsabilitat del filòsof davant la crisi política i cultural del món contemporani, per bé que no ho fa mitjançant una anàlisi material de la societat europea en la crisi econòmica dels anys vint. D'una manera que recorda la Memòria d'Agregació de Victor Cousin, però amb un sentit profundament divers, escriu: "Hem esdevingut conscients, almenys d'una manera molt general, que el filosofar humà i els seus resultats no tenen pas en el conjunt de l'existència humana la simple significació d'una finalitat cultural privada, o limitada d'una manera o altra. Nosaltres som doncs -com podriem oblidar-ho?- els Funcionaris de la Humanitat (A). La responsabilitat totalment personal que és la nostra en esguard de la veritat del nostre ésser propi com a filòsofs, en vocació personal íntima, porta en si la responsabilitat en esguard de l'ésser veritable de la humanitat, el qual no s'extén sinó cap a un Telos i no pot arribar a la seva realització, si hi pot arribar si més no, sinó per la filosofia, si no és per nosaltres (A), a condició (A) que nosaltres siguem filòsofs seriosament (A). Hi ha aquí, -en aquesta 'condició'- una fugida? I si no n'hi ha, què hem de fer per poder creure, nosaltres que creiem (A); puix que nosaltres no podem ja continuar seriosament el que ha estat el nostre "filosofar" fins ara, el qual només ens deixa esperar filosofies, però no la Filosofia" [(1935-37) (1954)1976,23].

(70) Hom pot notar com la "inducció" husserliana aconsegueix una funció semàntica d'interpretació de dades en la consciència. "Tota praxis amb les seves anticipacions implica induccions, amb la particularitat que els coneixements inductius (les anticipacions) habituals, incloent aquelles que són explícitament formulades i 'confirmades', són 'sense art', per oposició a les induccions 'metòdiques' plenes d'art que són aquelles del mètode de la física galileana i la capacitat operacional del qual ha d'augmentar fins a l'infinit" [ibid.59].

(71) "La publicació de textos inèdits-escriu l'historiador de la filosofia de la ciència Eugenio Garin [1983,115]- i un més orgànic i adequat coneixement de les obres més importants ja editades (almenys parcialment), en reclamar un interès nou sobre el difícil treball de Husserl, han dissipat bastants equívocs sobre la seva complexa relació amb Heidegger i la filosofia de l'existència, al mateix temps que han demostrat la riquesa de les seves propostes. Husserl, com interlocutor filosòfic constant del discurs filosòfic del segle XX, malgrat totes les seves ambigüitats i vaguedats, ha contribuït a fer comprendre més profundament la tasca i les possibilitats de la filosofia en temps de crisi".

(72) Vegeu el significat i la filiació filològica d'"hermenèutica" (Hermeneutik) en Hans Georg Gadamer [(1976)1981, 59 i s.s.]: "S'entén per hermenèutica la teoria o l'art de la interpretació. L'expressió usual alemanya en el segle XVIII: Kunstlehre (= teoria de l'art) és en realitat una traducció de la paraula grega "techné" i situa l'hermenèutica juntament amb aquelles 'arts'tal com la gramàtica, la retòrica i la dialèctica". Com es veurà, el procediment d'historiar filològic dels conceptes és d'arrel heideggeriana, així com la referència a la "techné" en el sentit "d'art de la paraula" i també de "desenvelament de la veritat" a què més tard, al.ludiré. "Antany-escriu Heidegger [La pregunta per la tècnica cit. Manuel Carbonell 1977,10]- el <sup>nom</sup> ~~nom~~ designava també el desamagament que produeix la veritat en l'esclat del que apareix. Antany <sup>τέχνη</sup> ~~τέχνη~~ designava també la producció del ver en el bell. La <sup>ποίησις</sup> ~~ποίησις~~ de les belles arts s'anomenava també <sup>τέχνη</sup> ~~τέχνη~~". L'hermenèutica posterior a Heidegger sembla haver adoptat l'anticientifisme, l'esteticisme, l'idealisme lingüístic i l'aristocratisme intel·lectual germànic -probablement derivat ell mateix de la recusació del convencionalisme lingüístic, en part, si més no- de la darrera època del mestre. Gadamer responia així a les preguntes sobre el mètode d'Andrés Ortiz Osés [1976,9-10]: "L'hermenèutica és una teoria filosòfica (a) confrontada amb el nostre món cultural actual en el qual es realitza una particular idolatria (i fetitxització (Vergötzung)) de la ciència. És evident que els autèntics investigadors no hi donen lloc, ja que saben amb tota exactitud com són parcials i plens de pressupòsits els modes de plantejar-se un problema (o problemàtica) i els coneixements de la ciència. Experimentem avui dia com la nostra civilització tècnica basada en la ciència arriba a un límit crític. Però encara més crítica que la pròpia reinserció del progrés tècnic respecte al domini de la natura en les condicions de humanitat real, resulta ser la situació en el camp dels problemes socials del nostre temps. També aquí la planificació tècnica s'ha convertit en instrument inevitable de l'organització de l'existència, però tampoc aquí hom ha de perdre de vista la particularitat (Partikularität) d'un tal poder tècnico-social. L'opinió pública d'avui és en perill d'esperar massa de la

ciència. Es convicció fonamental de l'hermenèutica que l'enteniment (Verständigung) dels homes entre si és quelcom més que un mer problema tècnic. (...) Penso que l'hermenèutica com a teoria filosòfica concerneix la totalitat del nostre accés al món (Weltzugang). Ja que és el model del llenguatge i la seva forma de realització -o sia, el diàleg- qui soporta no solament l'enteniment entre els homes sinó també l'enteniment sobre les coses de què consta el nostre món. La teoria del coneixement en sentit tradicional ha infravalorat l'articulació lingüística (Sprachlichkeit) que tot ho sosté (a). Però el nostre llenguatge actual es troba orientat de mode decisiu al fenomen del llenguatge. Això es manifesta en la meva pròpia teoria en el paper que juga el llenguatge i allò lingüístic per a tota comprensió i coneixement (Verstehen und Erkennen). Sorpren, però, que aquesta apertura absoluta a la dimensió lingüística -i al vessant pragmàtic d'aquesta dimensió- prengui la forma d'un lliure historitzar conceptual que lliga el significat dels conceptes i la capacitat de produir significats a la llengua natural amb què aquests s'enuncien. Així, comentant les glosses heideggerianes a la tradició de filosofia idealista escriu: "De cap manera no es pot captar amb les cobertures d'una llengua estranya la força especulativa que subjeu en les connotacions de les paraules alemanyes i llur vast i variat camp de significat" [1981,142].

(73) Hi ha bastants testimonis d'aquest rebuig. J. Michel Palmier [1968, 53] escriu al respecte: "Les lletres que adreça pel desembre del 1227 a Roman Ingarden testimonien la inquietud neixent de Husserl de cara a les investigacions endegades per Heidegger i que li semblen profundament irracionals. Husserl retreu a Heidegger no haver comprès tota la importància de la 'reducció eidètica'. El reemplaçament de la subjectivitat transcendental pel Dasein li sembla conduir directament a l'antropologia. La redacció comuna de l'article per a l'Encyclopedia Britannica -'fenomenologia'- lluny d'atenuar llurs divergències, ben a l'inrevés, les va exacerbar".

(74) Es possible sintetitzar gràficament les diferències que assenyala Mario Presas [1977,111 i s.s.]:

Husserl

Heidegger

- |  |  |  |
|--|--|--|
| 1º "Món" com a totalitat de l'ens  |  | "Món" com a component del Dasein.                                |
| 2º Reducció transcendental (desconnexió de tot element mundà)                  |  | Rebuig de qualsevol reducció en relació a l'home.                |
| 3º Comprensió fen. eidètica  |  | Comprensió fen. existencial.                                     |
| 4º Pregunta fonamental: mode com arriba a donar-se una determinada raó a l'ens |  | Pregunta fonamental: condicions de l'apertura al món del Dasein. |

## Esquema de la Nota 75

### Fenomenologia

### Hermenèutica

- 1º L'ideal de científicitat de la fenomenologia difereix del formalisme axiomàtic o del naturalisme. El radicalisme metodològic pretén cancellar qualsevol pressuposició.
- 2º Així, "fonamentar" equival a "veure". Contra una filosofia de la deducció la fenomenologia privilegia la intuïció i l'acompliment del sentit (essencial) de l'experiència empírica.
- 3º El lloc privilegiat de la intuïció "plena" és l'esfera de la subjectivitat. El viscut i la reflexió coincideixen en l'"evidència" del "cogito".
- 4º La subjectivitat privilegiada no és l'empírica, objecte de la psicologia, sinó la transcendental. Entre la fenomenologia transcendental i psicologia roman un paral·lelisme d'estructura; la distinció entre ambdós nivells estructurals és possible per la reducció de l'actitud natural a la transcendental.
- 5º La reducció no és només una operació metodològica-constitutiva: implica una assumpció de responsabilitat, una general implicació de caràcter ètic. La reducció transcendental és una "conversió" en el sentit prenent del terme.
- La fenomenologia desconeix la "finitud" del subjecte. Abans que qualsevol fonamentació, el Dasein es presenta com "ésser-en-el-món".
- La intuïció husserliana desconeix que el "comprendre" és possible per la interpretació, la qual, al seu torn, es fonamenta en una precomprensió històrica. La interpretació és un procés obert i inexhaurible.
- El "cogito" no és l'única dimensió de la consciència "dialogant". El "prejudici", en les seves formes històrico-socials és un moment constitutiu i ineliminable de la comprensió (incloent-hi l'autocomprensió) i de la comunicació (incloent-hi l'autocomunicació).
- A la intencionalitat, l'hermenèutica oposa la consciència té el seu sentit fora de sí. Els "productors" de la subjectivitat esdevenen autònoms respecte a la intenció subjectiva de l'autor. La interpretació es desvia així de la qüestió de la subjectivitat a la qüestió de l'ésser-en-el-món en el sentit d'una precomprensió "històrica" des de la qual actua i pensa el subjecte. El problema no és en el pas de la psicologia a la fenomenologia transcendental sinó en l'arrelament ontològic del Dasein.
- El subjecte meditant no és autoresponsable, perquè la subjectivitat no és la primera, sinó la darrera categoria del camp de l'hermenèutica. No hi ha cap "subjectivitat originària" per recuperar. La responsabilitat pertany a l'ésser, en la mesura en què promou "epocalment" l'"erudició" de l'historitzar-se del seu sentit.



59 Intencionalitat: activitat immanent a un subjecte que necessita transcendir-se ; Intencionalitat: estructura essencial del subjecte mateix.  
 60 Subjectivitat transcendental ; Facticitat transcendental.

(75) La contraposició de tesis que efectua Ricoeur ha estat recollida per Carlo Sini [1978,230-231] en el gràfic adjunt. No hi ha res a objectar en aquesta síntesi efectuada per Ricoeur. Potser solament que la visió de l'hermenèutica es troba decantada cap a les tesis darreres de Heidegger i que Ricoeur arriba a dir més que no pas el propi autor (sobretot pel que fa al darrer punt). Probablement per tal com ell mateix en comparteix la perspectiva i es preocupa per eliminar la "contaminació" antropològica en la lectura de Heidegger. El fet que Ricoeur mateix sigui un hermenauta podria explicar també que hagi elidit la transcendentalitat "concreta" de la precomprensió històrica inserida en el llenguatge que substitueix la "subjectivitat transcendental" husserliana.

(76) Per això va poder escriure Sacristán [1959,129]:  
 "'Abstracció' es converteix en Husserl en un títol per anomenar en definitiva, amb l'equívoc nom d'abstracció ideatòria, l'acte d'intenció significativa o de l'acompliment significatiu dels noms universals sobre la base d'una intuïció singular de l'universal (A)".

(77) El lector notarà que aquesta interpretació tendeix a atenuar la distància entre Husserl i Heidegger (almenys entre el darrer Husserl i el primer Heidegger) que solen badar els crítics d'una o altra tendència fenomenològica. (Però això només és vàlid quant a la crítica externa d'un procedir metòdic que és de natura similar i no al contingut de les tesis d'ambdós autors). També l'estudi de Sacristán, quan aquest escriu: "El transcendentalisme heideggerià és menys subjectivista i menys intel.lectualista que el de Husserl" [1958,199]. Tanmateix, el lector notarà també fins a quin punt aquestes pàgines en són deutores. La inversió de l'abstracte i el concret en el pensament heideggerià fou notada pel mateix Sacristán: "Podria pensar-se -escriu Heidegger- que participis com floreixent, tonant, fluent, dolent, són concrets, mentre que el participi<sup>es</sup>, ens, és sempre abstracte, la veritat és el contrari" [Heidegger, Què significa pensar? cit. Sacristán, 1959, 202].

(78) "Amb la directiva pregunta que interroga pel sentit de l'ésser hi és la investigació davant la qüestió fonamental de la filosofia en general. La forma de tractar aquesta qüestió és la fenomenològica (A). Amb això no s'adscriu aquest tractat ni a una 'posició' ni a una 'direcció', perquè la fenomenologia no és cap de les dues coses, ni pot arribar a ser-ho mai, mentre es compregui a si mateixa. L'expressió 'fenomenologia' significa primàriament el concepte d'un mètode (A). No caracteritza el 'què' material dels objectes de la investigació filosòfica, sinó el seu 'com' formal. Com

més genèricament s'explaia el concepte d'un mètode i com més àmpliament determina el tret fonamental d'una ciència, tant més s'allunya del que anomenem un artifici tècnic, dels que n'hi ha molts també en les disciplines tècniques" [ibid.38].

(79) Heidegger distingeix entre Rede (discurs) i els seus derivats Beredetes (el parlat en el discurs), Geredetes (el parlat pel discurs), Gereede (xerrameca)...; i Sprache (llenguatge) i els seus derivats ansprechen, aussprechen, besprechen... El sentit actiu del discurs del llenguatge en tant que pertanyent a l'ésser serà desenvolupat més tard, a partir de la Carta sobre l'Humanisme (1947). Convé advertir però la primerenca fixació en el "logos" com a "parla" dins de la composició original dels fenòmens en L'Ésser i el Temps (1927). Sobre la qüestió vid. l'elenc de termes alemany-castellà que José Gaos establí al final de la seva Introducció a aquesta obra de Heidegger [(1951)1977], especialment els vocables Rede i Sprechen [p.p.132-139]. Als nostres efectes, convé retenir el mètode heideggerià d'introduir matisacions de concepte a partir de la filologia, per tal com aquest procediment - i d'altres referents al valor simbòlic de l'ús d'elements sintètics- serà també desenvolupat per Foucault a partir de H.F. (1961).

(80) Tradueixo amb Sacristán, existencial per "existencial", conservant el caràcter d'historial concret que l'autor pretén donar al terme .Vid. J.M. Palmier [1968,31]: "experiència que no se situa en el temps, sinó que és el viscut mateix del temps". José Gaos tradueix "existenciari" [1951,138] per tal de distingir-ho del seu adjectiu existentiell (o el pla òntic de l'ontològic), però sembla que així es perdin en la nostra llengua els trets que Heidegger subratlla en la seva (com sempre, per connotació).

(81) Podem adonar-nos -com ja ha estat subratllat- fins a quin punt Heidegger implica ja fenomen i logos: "L'ésser-hi és un ens que en el seu ésser se les heu relativament -comprent-lo- amb aquest ésser seu. Amb això queda indicat el concepte formal de l'existència. L'ésser-hi existeix" [ibid.65].

(82) Tradueixo Zuhandeness per "manual", però el lector ha de tenir present el caràcter no adjectiu del concepte que Gaos tradueix per "ser a la mano", paràfrasi que em sembla una mica forçada.

(83) Gaos tradueix Reden i els seus derivats per "parlar" i els seus derivats; Sacristán, per "verb" -amb una exègesi similar a la de Heidegger. Cal recollir, però, el sentit d'articulació i de dicció que Reden posseeix en la tradició de filosofia husserliana. Proposo traduir el terme senzillament com a "discurs".

(84) Gaos tradueix Geworfenheit per la paràfrasi "estado de yecto". Posteriorment, però, és corrent la traducció derivada del llatí derelictum. Pel que fa a

Befindlichkeit, Sacristán tradueix per "disposició" seguint una indicació de propi Heidegger (1956) per a la traducció francesa. Em sembla més clara que el "trobar-se" de Gaos, que tanmateix recull l'arrel del verb finden (trobar) i resulta, doncs, etimològicament més fidel.

(85) "L'èsser en un estat d'ànim no es refereix primàriament al psíquic, no és cap estat intern que l'exterioritza d'un mode enigmàtic i distingeix sobre coses i persones. En això es mostra el segon (A) caràcter essencial de la disposició. Aquesta és una forma existencial fonamental de l' 'estat d'obert' amb igual originalitat del món, l' 'ésser-hi amb' i l'existència, perquè aquesta darrera és essencialment 'ésser-en-el-món'" [ibid.54].

(86) Només així s'entén que escrigui: "Respecte al ja palès -el martell que pesa massa- comença el determinar per donar un pas enrera, el 'posar' el subjecte obscureix tots els ens diferents del 'martell aquest' per a deixar, gràcies a l'obscuriment dels altres, veure el palès en la seva determinable determinació" [ibid.]. Cal notar la ressonància hegeliana del procediment d'arribada al concepte per ascensió que presenta el paràgraf i en el qual no podem deturar-nos.

(87) En aquesta fase del pensament de Heidegger, això no significa desprestigi del procedir científic. El filòsof només vol trobar un fonament per a tot indicar, comunicar, predicar. Fonament que no pot reposar en la pròpia proposició sinó en la "lògica del logos" que "té les seves arrels en l'analítica existencial del Dasein [179]. Essent la proposició un "derivat extrem de la interpretació" [179] que és al seu torn procedir derivat de la comprensió, hom no podia esperar altra altra cosa que l'obrir del "previ" que és la fenomenologia no negués sinó que pretengués fonamentar i a l'ensem mostrar els límits del procedir científic.

(88) "D'aquest fenomen hem fet ja constant ús en l'anterior exègesi de la disposició, de la comprensió, i de la proposició, però refusant-ho, per dir-ho així, de l'anàlisi temàtica" [179].

(89) "Al final, alguna vegada haurà de resoldre's la investigació filosòfica a preguntar quina forma de ser correspon al llenguatge en general. ¿Es un útil 'manual' dins del món, o té la forma de l' 'ésser-hi', o cap de les dues coses? ¿De quin tipus és l'èsser del llenguatge, que hi pugui haver llengües 'mortes'? ¿Què vol dir ontològicament que una llengua es desenvolupa i desapareix?" [185].

(90) Per si no bastés la coincidència d'expressió alemanya -Mitteilung, Bekundung-, Heidegger fa referència en nota expressa a la primera, segona i sisena investigacions lògiques.

(91) El filòsof ho especifica expressament: "no són propietats que cabria acoblar empíricament en el llenguatge, sinó trets existencials que tenen llurs arrels en l'ésser-hi: són l'únic que fa possible ontològicament el que es diu llenguatge" [181].

(92) "La tesi de Husserl tantes vegades repetida-escriu Fernando Montero [1976,145]- al llarg de la seva obra, que l'objecte és quelcom constituït pel dinamisme de la consciència en conjunció amb una experiència que li depara un fonament, que les unitats objectives que valen com a reals, així com la totalitat del món, s'han constituït en virtut de les activitats de la consciència, o que el sentit és "l'objecte en el com de les seves determinacions", tot això suposa que aquesta consciència opera parlant i que són els mots en què cristal·litza aquest dinamisme els que es projecten intencionalment (autoobjectivant-se) com objectes parlats".

(93) Es possible representar en un quadre aquests tres sentits de "fonament":

<u>Essència</u>	<u>Significat de Grund</u>	<u>Extasis temporals</u>
10Llibertat	Stifen: Edificar (projectar el món) en tant que possibilitat (Möglichkeit)	Futur
20Transcendència	Boden-: Prendre terra (existència en el seu conjunt) nehmen	Present
30Projecte d'un món	Aussweis: Assegurar el fonament (raó de ser de tot el que existeix) (begründen)	Passat

(94) La interpretació del principi d'identitat com a axioma de la lògica binària difereix de la interpretació heideggeriana. Però convé tenir present que el terreny en el qual es mou el filòsof no és l'exclusivament formal, sinó hermenèutic, d'essència, que és pròpiament extralògic per tal com allò a què apunta és a pensar la relació entre essència i existència i no a fonamentar un càlcul sintàctic o a fornir regles per a una interpretació semàntica controlada. "Què diu la fórmula  $A=A$  amb què se sol representar el principi d'identitat? La fórmula anomena la igualtat A i A. A una igualtat pertanyen almenys dos termes. Una A és igual a una altra. ¿Es això el que el principi d'identitat vol afirmar? Clarament no. L'idèntic, en llatí *idem*, es diu en grec ἴδιον. Traduït a l'alemany *selbe* es diu das Selbe (el mateix). Si algú repeteix la mateixa cosa, per exemple, 'la planta és planta', s'expressa amb una tautologia. Per tal que alguna cosa pugui ser la mateixa cosa n'hi ha prou cada vegada amb un sol terme. No hi ha necessitat de dos termes en la igualtat" [4]. Vid. l'exàmen de la concepció "derivativa" que Heidegger té de la lògica simbòlica i la seva indistinció entre ciència i tecnologia que fa Albert Bergmann [(1988)1978, 3-22].

(95) Si es considera que gehören és determinat per Zusammen, "aleshores gehören equival a 'ésser predisposat' (zugeordnet) per l'ordre d'un conjunt (Zusammen) i en tal ordre insert (eigenordnet), tenir un lloc entre la unitat d'una multiplicitat, ésser compost en virtut de la unitat del sistema, ésser mediat (vermittelt) pel tracte mitjaner (Mitte) que unifica pròpiament per una síntesi capaç de donar la mesura" [7]. Si, contràriament, es considera que el Zusammen és el determinat, aleshores "tenim ja en ment, segons la notícia de Parménides, el pensar i també l'ésser, així doncs els termes que en el mateix pertanyen l'un a l'altre" [8].

(96) Aquest tret és subratllat amb força: "El mot Ereignis (adveniment) ja no indica aquí allò que nosaltres anomenem altrament, succés, un esdeveniment. És usat aquí com a singulare tantum. Allò que anomena es fa adveniment (ereignet sich) només en quelcom d'únic, sinó més bé com quelcom que ja no concerneix al nombre, com quelcom de singular" [12].

(97) Austrag podria ser traduït per "decisió que posa fi". Ha estat traduït en francès per "conciliation" i en italià per "soluzione" i "diferimento". Heidegger pretén recollir l'exhauriment de l'acció que expressa el verb tragen (portar). Proposo aquí "consumació" en el sentit que l'Austrag clou l'ésser en l'existent del llenguatge i duu a terme final l'acció que el verb expressa.

Quant al sentit d'Ereignis, André Préau [(1958)1984, 348-9] distingeix les següents acepcions del terme: a) produir o atènyer allò que és propi a l'ésser o a un ésser (ereignen derivat d'eigen, "propi"), d'on: accedir al seu ésser propi, conduir a la claredat de l'ésser propi, fer aparèixer o deixar aparèixer, revelar, com a ésser propi, també, apropiat; b) mostrar, manifestar (sentit antic derivat d'Ouga, "ull"); c) reflexivament (sich ereignen): tenir lloc, produir-se (sentit modern del precedent). D'on Ereignis, "esdeveniment" (en francès, de manera que afecta al nostre estudi événement. I Préau afegeix: "L'Ereignis heideggerià és a l'ensem una naixença o eclosió i una aparició, és una il·luminació, una claredat o fulguració, per la qual l'ésser accedeix a allò que té de propi. Que sigui l'Ésser mateix que s'hi reveli distingeix l'Ereignis, que és "adveniment" (avènement) i història de l'ésser dels simples esdeveniments de la 'història' ordinària".

(98) Tradueixo per "desenvelament" el desamagament de l'Unverborgens amb què Heidegger tradueix el mot grec ἀληθεια "veritat". Vid. sobre això, Heidegger [(1953)1958, 19].

(99) "Per això mai es deixa pensar amb justesa i justícia essencial a partir del seu caràcter de signe, ni àdhuc del seu caràcter de significació-afegeix [179]-. Llenguatge és desenvelament-ocultant de l'ésser mateix (a).

(100) El paràgraf sencer dels Holzwege resulta aclaridor: " (...)l'obra de la paraula, la Poesia en sentit restringit manté una posició eminent en el conjunt de les arts. Per tal de veure això només cal fixar-se en el recte concepte de llenguatge. Segons la representació corrent, el llenguatge és una mena de mitjà de comunicació. Serveix per a conversar i convenir, en general, per a comprendre's. Però la llengua no és solament ni sobretot l'expressió oral i escrita d'allò que ha de ser comunicat. Es més que el simple posar en comunicació en mots i en frases allò que es mostra en l'obert i allò que roman ocult; perquè el llenguatge duu abans que res a l'obert l'ens en tant que un ens. Allà on cap llengua no es desplega, com en l'ésser de la pedra, de la planta i de l'animal, no hi ha tampoc cap obertura de l'ens i, doncs, cap obertura del no-ens i del buit. En la mesura que la llengua anomena per primera vegada l'ens, aquest anomenar duu d'entrada l'ens a la paraula i a aparèixer. Aquest anomenar és la nominació de l'ens al seu ésser a partir de l'ésser. Aquest dir és un projectar de la clariana on és dit i com en tant que què l'ens ve a l'obert. Projectar és l'alliberament d'un 'jectar' en tant que el qual el desamagament es destina a l'ens com a tal. L'anunciació projectadora esdevé tot seguit el refús de tota sorda confusió en la qual l'ens s'amaga i se sostreu. La dicció projectadora és poema: diu el món i la terra, l'espai de joc de llur combat i així el lloc de tota proximitat i de tota llunyania dels déus. El poema és la dita del desamagament de l'ens. Cada llengua és l'adveniment del dir en el qual, per a un poble, s'obre històricament el seu món i la terra s'hi salvaguarda com a reserva. El dir que projecta és aquell que en la disposició d'allò que pot ser dit duu alhora al món allò que no pot ser dit en tant que tal. En un dit com aquest es preparen, per a un poble històric, els conceptes de la seva essència, és a dir de la seva pertinença a la història del món" [(1972)1983,126-127].

(101) Cal distingir aquesta concepció de Spiele dels language games de Wittgenstein i l'escola oxfordiana de filosofia del llenguatge. Vegeu Gilbert Hottois [1979,196 i s.s.], on assenyala una doble modalitat del "joc de / del llenguatge", una hermenèutica i l'altra merament retòrica. Vid. també la versió gadameriana en Andrés Ortiz Osés [1975,40] segons la qual el "joc" és el model de tota interpretació: "Allò propi del joc -i en això coincideix amb l'obra d'art- consisteix a ser Darstellung: ex-posició (A), auto-representació (Sichselbstdarstellen). Tant en el joc com en l'obra d'art -models de tota interpretació- no existeix el subjecte i l'objecte, sinó el succeir o esdevenir-se (A) mateix d'aquest succés originari que és joc, obra d'art i interpretació".

(102) Manuel Carbonell sintetitza així el lligam de εξουχ i πρόστασις en Heidegger [1977,3-16]:

19 El punt clau de la concepció heideggeriana és el caràcter total de la indigència de l'home contemporani en una civilització europea -"atòmica", com també és qualificada de vegades- que abasta tots els punts del planeta.

29 L'origen real de la indigència no ha de cercar-se en un passat immediat, sinó en el moment que comença la metafísica, la ciència i la civilització occidental. Això és, els primers pensadors grecs -Anaximandre, Heràclit, Parmènides- el pensament dels quals arran de teoria i pràctica aboca sense solució de continuïtat al saber científic.

39 La condició de possibilitat de les ciències rau: a) en la determinació que en un moment precís es formula del real, i se situa històricament en Descartes, quan el "real" passa a significar el mateix que "el cert"; b) el el progressiu pas que va adquirint la temporalitat i la introducció del "real" dins de l'àmbit de la causalitat que, després de Descartes, Kant i Heisenberg, ve a significar "objecte". Dit d'una altra forma: les bases de la ciència i els "objectes" de coneixement en cada època són delimitats prèviament dins del camp de la metafísica. Les ciències perllonguen el moviment del coneixement en la direcció que l'ha orientat la filosofia. Així, preguntar-se per la ciència contemporània és preguntar-se què és la filosofia.

49 La filosofia és metafísica, la qual ha distingit entre "què un ens és" i "que un ens és", entre essència i existència, quidditas i quodditas. Però ambdues apunten al real després d'haver-se recolzat en l'ésser, tot i que aquest no ha estat pensat mai com a tal, independentment de l'ens. Es l'ésser qui destina el sentit de les accions humanes i de la història. La història occidental és, en el fons, la història de la metafísica, i aquesta és un producte de l'ésser.

59 La pregunta "què és ciència?" pot traduir-se per "quina és l'essència de la ciència" -com a pas previ de la pregunta per l'ésser- i aquesta en "quina és l'essència de la tècnica moderna?". Aquesta es troba en la , la producció en el pas de la inexistència a l'existència. El "mode segons el qual el real es desamaga com a fons d'existència disponible", que és la culminació de la metafísica i que concep l'home com a "material disponible" en tant que treballador. (El treball és però un epifenòmen del desamagament de la tècnica).

69 El perill que hi ha en l'essència de la tècnica no és pas l'acció de les màquines i aparells sinó el fet que allà on domina foragita tota altra possibilitat de desamagament del real. El perill de dimensió unilateral de la "producció del real" (ἔργον).

79 El "poètic" (Dichtung) arriba a l'essència del real, desamaga el real de l'ens. La bellesa és, per tant, el mode suprem en què pot advenir el desamagament de l'ésser.

(103) Manuel Carbonell addueix textos heideggerians com aquest: "El dir que és la poesia i el dir que és el pensament no són mai idèntics (A), però sovint són el mateix" i interpreta la no identitat d'ambdós com una

relació entre mediatessa i immediates [1977,14]; Manuel Sacristán [1959,221] proposa la concepció preparatòria del pensament "que possibilita la cosa" en esguard de la poesia que l'"anomena". Adverteix, però, que només a partir d'aquesta darrera "hi ha transcendentalitat concreta, l'única, d'altra banda, que pròpiament és, sense cometes". Pietro Chioldi ja advertia el problema, que declarava insoluble després de la publicació dels Holzwege (1950): "Es el problema-escrivia [1952,38]-en el qual el pensament de Heidegger és menys clar i explícit. I la raó és, al meu parer, en el fet que se sent vivament l'exigència de la distinció sense estar en situació de donar-li un fonament, per la qual cosa al final es revela insostenible". Adueix textos com aquest dels Holzwege (el qual penso que no contradiu la meua interpretació): "El pensament és poesia i no certament només un mode de la Poesia (Dichtung) en el sentit de poesia (Poesie) i cant. El pensament de l'ésser és la manera originària del Dichten. Es en ell que el llenguatge és el llenguatge assolint la seva essència. El pensament diu el Diktat de la veritat de l'ésser. El pensament és l'originari dictare. El pensament és la Poesia originària (Urdichtung) que precedeix a cada Poesia no menys del poètic (Dichterischen) de l'art, en tant que aquesta es posa en obra en l'àmbit del llenguatge. Cada Dichten, en el sentit ample i en el restringit del Poetischen és, en el seu fonament, pensament".

(104) Sense entrar directament en l'exposició de la multiplicitat de teories del significat que hi ha en la filosofia i lingüística contemporànies (i a les quals em referiré sobretot al final del tercer capítol), basti aquí la tripartició que proposa W.P. Alston [(1964)1974,27]: "La teoria referencial identifica el significat d'una expressió amb allò a què aquesta refereix o amb la connexió referencial; la teoria ideacional, amb les idees a què s'associa, i la teoria comportamental, amb els estímuls que suscita llur emissió (utterance) i/o amb les respostes que aquesta emissió, al seu torn, torna a suscitar". Tanmateix Alston no contempla la tradició fenomenològica i comet una esllavissada molt freqüent, això és, la de no distingir les teories nominals de les referencials: les basades en la pura ostensió i les basades en condicions veritatives.

(105) "(...) els mateixos propòsits han dirigit al nostre autor -Husserl- en investigacions matemàtico-filosòfiques- i a mi -escrivia Alexius Meinong després de llegir i aprovar llargament l'antipsicologisme de les I.L. (1900-1) [(1904)1981,27]-en fer la distinció entre contingut i objecte, i més encara, entre objecte i objectiu".

(106) El primer Wittgenstein sostenia que només en el context d'una proposició un nom podia tenir sentit. Tractatus [3.3.]: "Només la proposició té sentit; només en el context de la proposició té significat un nom". (Cal entendre, però, aquesta posició en el marc



de la seva teoria pictòrica del significat). Russell distingeix entre el sentit dels mots aïllats -com és el cas dels noms- al qual anomena meaning i el sentit de les proposicions (significance) [(1940)1983,171 i.s.s.]. La qüestió de la unitat mínima de significació, com comprovarem més endavant, no és en absolut aleatòria: la tria del marc dins del qual una seqüència lingüística expressa un significat és un postulat de base que determina la pròpia teorització.

(107) Russell utilitza una noció extremadament àmplia de "nom", que extén als adjectius gramaticals: "vermell", "blau", "fort"... "Si  $R_n(x_1, x_2, x_3, \dots, x_n)$  és una relació n-àdica,  $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$  són noms (A). Podem definir un nom com qualsevol paraula que pugui tenir lloc en alguna mena d'oració atòmica, és a dir, en una oració de subjecte-predicat, una oració de relació diàdica, una oració de relació triàdica..." [(1940)1983,98]. La idea de Russell és la de desfer la substantia clàssica en el conjunt de qualitats que és possible predicar d'un subjecte lògic. Una discussió sobre el caràcter ostensiu dels noms propis es troba en Waismann [1965, 194 i s.s.].

Husserl, al seu torn, comença per distingir entre conceptes abstractes i conceptes concrets, entent per "conceptes" les significacions dels noms [(1900)1929, 225]. En aquest sentit les expressions predicatives són també noms. Però Husserl no pretén dissoldre -com Russell- la substantia clàssica, sinó que es tracta de distincions arran de les essències constitutives del flux de la consciència que coneixen per "representació" (Vorstellung) dels objectes. Així segueix distingint entre significacions nominals que s'adrecen a atributs, i les que s'adrecen a objectes, la qual cosa implica, en el fons, seguir mantenint la distinció clàssica: "(...)per un costat, doncs, atributs, per l'altre objectes que 'tenen' atributs" [ibid.226].

(108) Aquest vessant de la crítica de Hintikka no havia escapat a l'atenció primerenca de Ryle: "Així, si la Fenomenologia és una ciència 'eidètica' d'experiències intencionals, abasta amb la seva xarxa, en cert sentit, tot (A)" [(1929)1978,54]. Hintikka reformula la semàntica de la intencionalitat en termes purament intensionals. "(...) Un concepte és intencional si i només si inclou la consideració simultània de diversos estats o esdeveniments o cursos d'esdeveniments (breu, inclou diversos 'móns possibles', per usar el terme metafòric extès). En altres mots, la semàntica dels móns possibles és la lògica de la intencionalitat, i intencional és allò que demana una semàntica de móns possibles" [ibid.195].

(109) "Puc imaginar molt bé què vol dir Heidegger amb el seu ésser i angoixa-deia Wittgenstein [Conversa M.Schlick,30-XII-29, cit.F.Waismann (1967)1973, 61]-. L'home té la tendència a córrer contra les barreres del llenguatge. Pensem, per exemple, en l'astorament que causa saber que quelcom existeix. L'astorament no pot expressar-se en forma de pregunta, ni tampoc hi ha

resposta per ell. Tot el que puguem dir, podem a priori considerar-lo com a sense sentit. Malgrat tot, correm contra les barreres del llenguatge".

(110) Vid. la nota (10), que esmenta les tendències d'aquestes figures. Es de notar el caràcter mòbil, no definit, dispers, que en Heidegger adquireix el llenguatge. Així endega un joc metafòric que és quasi un teixit en les darreres obres: "camí", "plec", "diàleg", "abisme", "buit"...Totes aquestes metàfores refereixen a l'ésser lingüístic que ha de ser reconstruït a partir de la interpretació no gens fàcil de llurs correlacions per part del lector. El procediment denota clarament la pròpia comesa hermenèutica heideggeriana. Aquest encabir la història present en el llenguatge de l'interpret condueix directament al procediment foucaultia de fer història a partir d'interpretacions semàntiques dels discursos entesos en tant que "dir", en tant que "pràctica". I també "pràctica" del propi interpret.

Notes del Capítol II

(111) Per a les dades biogràfiques vid. Alan Sheridan [1980, 1-8]; Michael Clark [1983, XVII-XVIII]; Jacqueline Russ [1977, 6-8]; Daniel Defert [1985, 109-114]. El relat dels anys de formació més acurat que conec és el testimoni de Maurice Pinguet, un dels seus amics de joventut [1986, 122-131]. Pinguet dona detalls reveladors, com el d'un intent de suïcidi, a partir del qual Foucault hauria cregut oportú -perquè aquest intent només ve fonamentat pel record de Pinguet- sotmetre's a una cura psiquiàtrica. "Malaltia, follia, transgressió, disciplina, càstic, sexualitat: sota l'objectivitat més rigorosa, la seva obra no parla sinó de l'existència i primer del que ell va haver de viure" [124].

(112) L'observació de Sheridan podria estar basada en algunes declaracions de Foucault a Paolo Caruso [(1969)1969, 82]: "Si els meus records són exactes, el primer gran cop cultural fou el dels músics serials i dodecafònics francesos -com Boulez i Barraqué- amb qui m'unia una relació d'amistat. Ells van ser la primera 'estrebada' d'aquell univers dialèctic en el qual vivia".

Però cal esmentar, d'altra banda, el rebuig foucaultià a les "explicacions" biogràfiques. El fet d'exposar la "vida" i "obra" d'un "autor" representava per ell un mecanisme de control que opera sobre els discursos i possibilita l'ordre de llur circulació, i un mecanisme d'identificació que opera sobre l'individu i el qualifica en funció dels signes que ha posat en circulació. Així, va advocar més d'un cop contra l'ús habitual d'escorcollar en les dades biogràfiques: "Hi ha bastanta gent, com jo sens dubte, que escriuen per perdre el rostre. No em demaneu qui sóc i no em digueu de romandre idèntic: és una moral d'estat civil i ella regeix els nostres papers. Que ens deixi lliures quan es tracta d'escriure" [A.S.1969, 28]. En aquest sentit, és significativa l'actitud que va prendre en ocasió de la conversa / col.loqui amb Noam Chomsky davant de les càmares de la televisió holandesa, l'any 1973. Fons Elders, el filòsof que operava de moderador, va tenir greus problemes per a vèncer la seva resistència a donar informació biogràfica i a col.laborar en el breu film sobre la vida de cada autor que solia precedir els debats. "No dic coses perquè jo les pensi-manifestà-; les dic al contrari amb el propòsit d'autodestrucció, així he de deixar-hi de pensar; així puc estar segur que, des d'ara, extendran una vida fora de mi, o moriran, en la qual cosa no m'hauré de reconèixer". Vid. sobre l'episodi, que il.lustra una actitud característica tanmateix, Fons Elders [1974, 268-302].

604

(113) Vid. nota (6) sobre les crítiques de Raymond Aron i Vincent Descombes a l'excessiva importància que es presta tradicionalment en el sistema d'ensenyament francès a la història clàssica de la filosofia. Vid. específicament sobre els modes culturals i el lligam de la filosofia amb l'Estat, Pierre Thuillier [1980, 11 i s.s.]. Sobre el predomini de la filosofia husserliana en versió existencial heideggeriana, vid. el recull col·lectiu Les Dieux dans la cuisine. Vingt ans de philosophie en France (Paris, 1976), que constitueix un bon exemple de revisió ideològica de ideologies filosòfiques (aquest cop en versió "nouveau philosophe"). De forma més convincent, Descombes sintetitza en tres corrents -hegelianisme, fenomenologia i marxisme- les tendències filosòfiques imperants després de la guerra. Notarem en el curs del present treball, tanmateix, com -atenent exclusivament al procedir metòdic- les interpretacions franceses de Hegel (Kojève, Hyppolite) i l'existencialisme de Sartre i Merleau-Ponty comparteixen una posició gnoseològica transcendental que no es va posar mai en dubte i que és el tret essencial de la fenomenologia. No deixa de ser curiós que -a diferència del que succeí a Espanya- Heidegger i Husserl, malgrat l'influx que exerciren, van ser traduïts relativament tard, entre mitjans dels anys cinquanta i principis dels seixanta. Vid. Les dieux dans la cuisine [119 i s.s.]: pel 1955 P.U.F. edita La philosophie comme science rigoureuse (Husserl); pel 1957 P.U.F. edita Logique formelle et logique transcendente (Husserl), Aubier la Lettre sur l'humanisme (Heidegger) i Gallimard Qu'est-ce que la philosophie? (Heidegger); pel 1958 Gallimard edita Essais et Conférences (Heidegger) i P.U.F. Introduction à la métaphysique (Heidegger); pel 1959 P.U.F. edita Qu'appelle-t-on penser? (Heidegger); pel 1962 Gallimard edita Chemins qui ne mènent nulle part (Heidegger); pel 1963 P.U.F. edita les Recherches Logiques (Husserl); pel 1964 Gallimard edita L'Être et le Temps I i Idées directrices pour une phénoménologie (Husserl). La recepció -pel gran públic, si més no- de la filosofia fenomenològica es produí en un contacte mesclat entre els primers escrits de Husserl i els darrers de Heidegger. Però això no obsta per a que els estudis de filosofia clàssica estessin ja imbuïts de les interpretacions eidètiques i existencials. A fi de comptes, les figures franceses senyeres del període (Sartre, Merleau, Aron) es procuraren una formació alemanya amb coneixement directe dels textos i sovintejaren els viatges de consulta a l'Arxiu Husserl (situat a Lovaina sota la direcció del P. Van Breda).

(114) Es de notar la sensibilitat cap als fenòmens polítics col·lectius i la forma com afecten la vida personal de la gent. "Tan lluny com puc recordar-ho declarava a la Revista ETHOS (nº2 9982) [cit. D. Defert 1985, 109]- els meus records emocionalment més carregats es refereixen a la situació política... Molt poca gent es recorda de l'assassinat del Cancellier Dollfuss pels nazis... Penso que fou el meu primer gran esglai enfront de la mort. Em recordo dels refugiats que

arribaven d'Espanya a Poitiers, i d'haver-me barallat amb els meus companys de classe en relació a la guerra d'Etiòpia. Penso que els nois i noies d'aquesta generació van tenir llur infantesa modulada per aquests grans esdeveniments històrics. L'amenaça de la guerra era el nostre horitzó. Després esclatà; més que no pas les activitats ordinàries de la vida familiar, foren aquests esdeveniments que concernien el món els que formen la substància de la nostra memòria... Potser sigui aquesta la raó per la qual he estat fascinat per la història i per la relació entre l'experiència personal i aquests esdeveniments dels quals nosaltres formem part (a)".

(115) Sobre les formes habituals en aquest període (1945-1950) d'intervenció psiquiàtrica vid. l'informe contingut en el nº3 de març del 1950 de la revista ESPRIT. L'informe, elaborat per psiquiatres duia el títol genèric Médecine, quatrième pouvoir? i dividia les tècniques en cinc grups: psicocirurgia, medicacions de xoc, narcoemàtica, psicoteràpia, i psicoanàlisi. No es mostrava una posició ètica i mèdica unitària, sinó que existia polèmica entre els partidaris de l'"autonomia espiritual de l'home" i els que consideraven que aquesta es veia més perjudicada per la pròpia malaltia que no pas per les tècniques d'intervenció.

(116) Pel desembre del 1952, la revista ESPRIT reuní un informe sobre l'estat de la psiquiatria francesa encara més ample que l'anterior. La resistència passiva i de vegades violenta d'una part si més no de la població interna hi ve ben documentada pel testimoni de metges, vigilants i dels malalts mateixos. "Es tractava d'evitar que els malalts poguessin evadir-se o matar-se entre si, això era tot" declarava i.e. M. Bonnet, infermer de l'Asil de St. Alban a Lozères, sobre la situació de l'hospital abans de la guerra [1952, 815]. L'informe inclou una selecció de textos i poemes lliurats als metges per part dels interns que expressen el ressentiment, la inexplicabilitat de la situació i el domini que exercia la institució. I.e. com a botó de mostra (1944):

" Ah! les chiens! les cochons! les vauriens!  
 Comment! je suis maltraitée en chien  
 Sous prétexte que je bois à la sonde  
 Pour échapper à ces doigts immondes!  
 ...Et que je me fiche d'être ronde!  
 Moi? etre gacée comme une oie?  
 Ils pourront s'y reprendre à dix fois!!  
 Moi? boire?et manger? comme un manchot?  
 Ils verront ça!!! quand il fera chaud!  
 C'est qu'on s'est trop fichu de moi! hier!  
 Oui! Moi qui suis grande prisonnière  
 Le coeur très haut placé! et quand à la noblesse!  
 ...Ah!mais! je vais leur en faire voir des prouesses!  
 Car: j'irais le crier sur les toits:  
 je ne veux pas qu'on se foute de moi" [1952, 804]

(117) El n<sup>o</sup> d'ESPRIT, intitulat genèricament Misère de la psychiatrie fou elaborat, entre d'altres, pels psiquiatres Jacques Alizon, Lucien Bonnafé, Georges Dumézon, Henri Duchêne. Louis Le Guillant i Lucien Bonnafé ofereixen les dades següents sobre les condicions dels malalts en els hospitals psiquiàtrics [p.p.843-869], datades el 1<sup>o</sup> de gener del 1952:

	<u>Establiments de Província</u>	<u>E. del Sena</u>
Capacitat reglamentària	52.009	6.764
Població real	79.809	12.687

D'altra banda, després de la guerra, s'observà un augment accelerat quantitatiu del n<sup>o</sup> d'interns:

	<u>Província</u>	<u>Sena</u>	<u>Total</u>
31 desembre 1948	64.793	10.522	73.315
" 1949	68.854	11.241	80.095
" 1950	75.184	11.475	85.659
" 1951	79.809	12.687	92.496

Sobre la baixa extracció social i la poca qualificació laboral de la majoria dels interns vid. les aportacions d'Henri Duchêne i d'Yves Guinguen [p.p.877-887; 889-890]. Yves Guinguen, i.e., comprova sobre una mostra de 3.000 noves internes anyals admeses a Sta. Anna que només el 13'4 % havia rebut ensenyament escolar després dels quinze anys i que un 75 % no tenien cap qualificació professional.

(118) Durant els anys seixanta esclatà el moviment antiinstitucional anomenat genèricament "antipsiquiatria". En realitat, aquest terme genèric acobla intents de solució terapèutica diferents de divers abast geogràfic i cultural. Tal volta un tret unificador fos el rebuig de la psiquiatria tradicional, que és acusada de provocar ella mateixa les malalties per tal de mantenir el status quo. "La història de la psiquiatria-escriviu Thomas Szasz [(1970)1981,291]- (...) constitueix en gran mesura la relació dels canvis d'estil en la teoria i en la pràctica de la violència psiquiàtrica, exposada en un llenguatge d'autoaprovació, de tractament i de diagnòsi mèdica". Les experiències terapèutiques foren diverses. A Gorizia (Itàlia), prop de Trieste, Franco Basaglia intentà realitzar una "institució en negatiu" mitjançant la creació d'un sistema assembleari de discussió pública dels diagnòstics entre malalts i metges. Laing i Cooper van crear a Kingsley Hall (Londres) l'any 1965 un espai de suspensió de la violència on els interns podien experimentar, sense teràpies que impliquessin intervenció orgànica, crisis que eren considerades simbòlicament anàlogues als "viatges" mentals produïts per la ingestió de drogues. A Bonneuil-sur-Marne (França), Maud Mannoni instal·là un centre de tractament de malalts psicòtics on tot comportament no lesiu per part dels interns era permès. Aquests tractaments de

socioteràpia implicaven un replantejament en profunditat no solament de la malaltia específica, sinó de les relacions dels malalts amb l'entorn social, i, per extensió, de la mateixa qualitat de vida que s'oferia a la població i les expectatives de comportament exigides. Així s'entén la ràpida politització de l'"antipsiquiatria" i la connexió establerta per Cooper amb el tema de la "dissidència". Aquest terme, originàriament contraposat als enfocaments funcionalistes que consideraven com a "desviant" els malalts mentals, adquirí una difusió notable a partir dels escrits directament polítics que l'aplicaven a les reaccions individuals contra la violència estatal. La folia adquirí també, així, de retruc, el valor moral de l'exemple resistent. D. Cooper, i.e., escrivia [(1977)1978, 38]: "Però la normalitat és el camí dels altres. Tot deliri és afirmació política. Tot boig és un dissident polític".

Algun autor -com Jacqueline Russ [1979, 53-56]- ha notat l'afinitat existent entre les anàlisis de Foucault a H.F. (1961) i aquest tipus de teràpies i, com constata bé, Foucault fou llegit amb interès, fins a tal punt que el propi Cooper prologà la versió anglesa del llibre. Però considero que és excessiu de pretendre que l'antipsiquiatria fos una conseqüència pràctica de les anàlisis foucaultianes. De fet, el que hi ha és certa convergència limitada precisament pel mode d'efectuar les anàlisis sobre el poder institucional. Es la ingenuïtat política del fenomen -quan la percebia- el que es qüestionava l'autor francès. Així, juntament amb un acord general amb les posicions de Cooper -amb qui havia coincidit en no pocs col·loquis, i.e. sobre l'ús polític de la psiquiatria a l'U.R.S.S. vid el diàleg entre J.P. i O. Faye, M. Zecca i ambdós autors [(1977)1978, 165-213]-, critica la idea de "repressió" que subjeu en la concepció del poder d'algunes anàlisis. Al mateix temps que accepta, i.e., l'exposició sobre la bruixeria del llibre de Szaz sobre la fabricació de la folia, en critica la seva identificació del poder amb el poder institucional de l'Estat [vid. l'entrevista que concedí a Roland Jaccard sobre el treball de Szaz a LE MONDE, 26/IV/76].

(119) El DR. Henri Ey, el Dr. Eugène Minkowski -interessat pels conflictes del temps viscut- i el filòsof M. Merleau-Ponty coneixien bé l'obra binswangeriana. Aquest darrer havia efectuat bastantes referències en Phénoménologie de la Perception (1945), justament pel que fa a les anàlisis de l'expressió en connexió amb la tesi de l'esquematisme corporal que ell mateix propugnava. El fet és que la recepció de l'anàlisi del Menschein, de les psicopatologies de l'existència concreta que proposa el metge suís ve facilitada pel predicament de la fenomenologia heideggeriana. Es de notar d'altra banda, la poca incidència de Binswanger en els països on la fenomenologia tampoc en tenia. Així, fins i tot avui, algunes històries de la psiquiatria anglosaxones d'ús extès i habitual ni tan sols l'esmenten. Vid. G.S. Brett, History of Paicology; la selecció de textos clàssics

A source book in the history of psychology de Richard J. Herrnstein i Edwin G. Boring (Cambridge, 1965); i la ja antiga -però contemporània de Binswanger- Historical Introduction to Modern Psychology, de Gardner Murphy (1932).

(120) "Un esdeveniment tràgic-expliquen Roland Kuhn i Henri Maldig [1971,11]-, la mort d'un dels seus fills, li va fer experimentar, durant i després del dol on fou literalment precipitat, que la seva història individual només podia edificar-se a partir d'una presència ja-allà (déjà là), que ara i adés s'eleva i cau -com en els somnis- i l'ascensió i la caiguda de la qual té lloc simultàniament en totes les regions de l'existència. La necessitat de comprendre 'el que s'esdevé', d'explicar-se amb la presència a qui succeeix quelcom, el dugué a aprofundir les formes prereflexives, anteriors a tot voler propi, comunes a l'existència i al somni".

(121) Sobre la inserció de la comprensió psicològica en el "mètode" general de comprensió fenomenològica, vid. André Dartigues [(1972)1975, 65-72], on apareix citat el següent paràgraf de la Introducció a l'anàlisi existencial del mateix Binswanger: "De tant mirar l'objecte, sentir que hom entra en ell. Introduir-s'hi familiarment (Sich-Einleben), mesclar-se en ell, en lloc d'enumerar propietats i signes (a). Evidentment, també el fenomenòleg ha de recórrer a les propietats o als signes acuradament aprehesos i descrits, però no els busca per si mateixos, amb mires a utilitzar-los com a conceptes, sinó per tal de, gràcies a ells, arribar sempre a la intuïció de la cosa, a la intuïció de l'objecte".

(122) Roland Kuhn i Henri Maldig [ibid.] expliquen el recurs lingüístic de Binswanger de la següent manera: "Els termes d'alt i baix s'originen amb anterioritat i interiorment en la dinàmica de l'ascensió i la caiguda, del 'planejament' i 'enfonsament', que són les dimensions mateixes de l'ésser-en-el-món maníac i depressiu. L'ur forma i llur sentit coincideixen en la unitat de la Bedeutungsrichtung, direcció de sentit o direcció significativa. La Bedeutungsrichtung constitueix un camp de significació orientat en el qual les nocions habituals d'intencionalitat i de concepte són, a l'ensem suprimides i assumides en l'apertura d'un sentit no temàtic (A). Es impossible separar en l'experiència de l'ascensió i la caiguda o en la d'un eixamplament o d'un encongiment de l'existència, el contingut significatiu i la tonalitat climàtica (a). La tonalitat climàtica especifica una forma de presència a... Es a dir un mode de comunicació determinat amb les coses en un món que no és simplement davant nostre, sinó que travessa de part a part el pathos inherent a la situació".

(123) "(...) el buit on roman la nostra existència-escriu el psiquiatra [69]-no ha d'imposar necessàriament una direcció cap avall; pot significar



també alliberament i possibilitat d'elevació, però si el xoc segueix essent xoc, aleshores flaquegem, ens enfonsem, caiem en aquest buit. D'aquesta estructura ontològica es nodreix el llenguatge, es nodreix també, tanmateix (...) la força d'imaginació del poeta i es nodreix també, abans de tot, el somni".

(124) Nerval reflexionà en les seves novel·les -però també en les cartes i carnets personals- sobre què significava ser i ser considerat boig en la societat vuitcentista. "Hipocondria melancòlica-anotava irònicament arran de la seva pròpia malaltia-. Es un terrible mal: fa veure les coses tal com són" [Cit. Albert Beguin, ESPRIT 1952, 778].

(125) D'altra banda, hi ha d'altres lectures de Binswanger que pretenen ser menys filosòfiques i centrar-se exclusivament en aspectes mèdics. Vegeu, i.e., Joseph Gabel [(1970)1973,108], on connecta el treball del psiquiatra suís amb l'intent de superar el debat psicogènesi / organogènesi sobre l'origen de les malalties mentals. En opinió de Gabel, la paràlisi general que acompanya alguns trastorns mentals no és un mer epifenòmen de processos orgànics, sinó signe orgànic d'una determinació per processos socials, per a l'aclariment de la qual suggereix que podrien resultar d'utilitat algunes tesis sobre la consciència provinents de la tradició marxiana (notablement, la "consciència reificada" de Georg Lukács). Gabel qualifica de "metafísica" la interpretació foucaultiana de Binswanger [ibid.124]. Nogensmenys, el mateix Foucault abundarà en l'origen social de la malaltia a M.M.P.(1954), en un sentit similar al que proposa Gabel.

(126) Vid. Binswanger [(1946)1973,46 i s.s.], on es distingeix entre la investigació científico-natural de l'organisme humà ("corporal i anímic") i l'antropologia fenomenològica segons la contraposició "funció vital" i "història vital interior".

(127) No obstant, en qüestions de l'anàlisi lingüística, Binswanger es reclama contínuament de Husserl: "El problema del llenguatge i del pensament -escriu [(1946)1973, 462]- des de la paraula simple, parlada o escrita amb sentit ple fins al discurs pròpiament dit, està fonamentat per un fenomen unitari que, seguint Husserl, volem designar com expressió (A) viva o significativa (a)". Cal parar esment en què la preposició és usada aquí conjuntiva i no disjuntivament.

(128) En aquest sentit distingirà entre expressió i expressió significativament animada: "Quan parlem d'expressió dels moviments d'ànim, i, tot seguit, de l'expressió lingüística, hem de tenir en compte que 'expressió' allí i aquí indica quelcom radicalment diferent. D'aquí que si volem diferenciar amb precisió l'expressió de la vergonya i la palidesa com a expressió de l'angoixa, de l'expressió lingüística, aleshores, o bé hem d'escollir dos mots diferents o, per a no allunyar-se massa del llenguatge usual, diferenciar de

mode palès un mot de l'altre mitjançant un qualificatiu. Escollim això darrer i designem l'expressió lingüística amb Husserl, al qui, d'altra banda, seguim sempre aquí com l'expressió significativament animada" [(1946)1973, 504]. Binswanger distingeix, també seguint Husserl, en l'expressió significativament animada entre el sò, el sentit i l'objecte. La unitat ideal de la significació no es confon amb l'acte de la significació. El pensament és sempre expressió lingüística. Cal notar que la interpretació binswangeriana segueix l'anàlisi husserliana pas a pas pel que fa al desglossament signic de l'expressió. Però la interpretació resulta molt àmplia pel que fa a l'extensió del terme, perquè l'expressió lingüística es redueix a un subgènere -amb d'altres com l'"expressió dels moviments d'ànim" [504]- d'una expressió ampliada a totes les dimensions viscudes del Menschein. Es tracta doncs d'un sentit antropològic del terme.

(129) No deixa de ser significatiu que Merleau-Ponty esmenti expressament les investigacions binswangerianes justament en els apartats de la Fenomenologia de la Percepció (1945) en els que aplica a les relacions corporals les nocions d'"expressió" i "significació" vid. [(1945)1975, 117 i s.s.] I.e. : " (...) a través de la significació sexual dels símptomes, descobrim, esbossat en filigrana, allò que signifiquen de forma més general respecte del passat i del futur, del jo i de l'altre, això és, respecte de les dimensions fonamentals de l'existència (a). Però, si el cos expressa a cada moment les modalitats de l'existència, veurem que no és com els galons signifiquen un grau o com un número designa una casa: el signe no indica aquí solament la seva significació, és habitat per ella, en certa manera ell és el que la significa, com un retrat és la semipresència de Pere absent (a), o com les figures de cera, en la màgia, són el que representen. La malalta no mima amb el seu cos un drama que passaria "en la seva consciència" [ibid.178].

(130) La crítica a la psicoanàlisi s'articula a partir de tres tesis que Foucault oposa a Freud [20-24]: 1º El món imaginari té les seves lleis pròpies que no són proposicions semànticament significatives 2º La psicoanàlisi redueix el somni a la paraula, però la paraula implica un món d'expressió que la precedeix 3º Freud construeix una concepció de "símbol" insuficient, "pres en una validesa immediata" [28], de manera que identifica sentit i imatge. "El símbol és pres per Freud solament com a punt de tangència en el qual vénen a trobar-se, per un instant, la significació límpida i el material de la imatge pres com a residu transformat i transformable de la percepció" [24].

(131) A tall anecdòtic és possible observar que, en nota a peu de pàgina, Foucault cita les Investigacions Lògiques I, però esmentant Ausdruck (Expressió) en lloc d'Anzeige (Index). Expressió té en el text foucaultià -com veurem- un sentit diferent que en Husserl.

(132) Aquesta és la "paradoxa" que Foucault "descobreix" en la sisena investigació sobre la contextualitat dels signes que operen en un món cultural. Val la pena observar com: "Aquesta actualitat en efecte -la de la virtualitat del signe- es troba situada en un context espacio-temporal; els mots s'inscriuen en el nostre món ambient, i designen interlocutors a l'horitzó de les implicacions verbals. I és aquí on copsem en la seva paradoxa l'acte significatiu mateix: represa d'un tema objectiu que es proposa, a la manera del mot, com un objecte de cultura (a) o que s'ofereix a la manera de la imatge com una quasi-percepció, l'acte significatiu opera aquesta represa com una activitat temàtica, on ve a plena llum el 'jo parlo' o el 'jo imagino'(a); paraula i imatge es declinen en primera persona, en el moment mateix en què s'acompleixen en la forma de l'objectivitat. Es sens dubte el que volia dir Husserl quan escrivia arran del llenguatge: 'una cosa és segura...és que el significat participa a l'acompliment del fer. El que parla no engendra solament el mot, sinó l'expressió en la seva totalitat (a)' (Inv.L. VI), finalment és l'acte expressiu mateix el que una anàlisi fenomenològica treu a llum sota la multiplicitat de les estructures significatives" [36]. Cal notar la transmutació en significat existencial del sentit eidètic d'"expressió".

(133) Per això resulta ambivalent l'ús foucaultia d'enunciats com aquest: "contingut ideal que s'anuncia a través del símbol com unitat de significació", perquè la idealitat del contingut de l'acte resulta ser al capdavant també la materialitat de la seva vivència.

(134) "No hem de confondre-especifica G.Deleuze [(1963)1974,127] sobre el tema- en la imaginació la síntesi i l'esquema. L'esquema suposa la síntesi. La síntesi és la determinació d'un cert espai i d'un cert temps, mitjançant la qual la diversitat és referida a l'objecte en general d'acord amb les categories. Però l'esquema és una determinació espacio-temporal que correspon al seu torn a la categoria, en tot espai i lloc: no consisteix a una imatge, sinó a relacions espacio-temporals que encarnen o realitzen relacions pròpiament conceptuals (A)".

(135) L'argumentació d'Apel [(1973)1985, II,178], al meu entendre, es basa en l'assumpció de la dimensió pragmàtica de la funció signica desenvolupada per Peirce. És a dir, basa la pròpia funció cognoscitiva en el desglossament del vehicle signic en les categories peircianes de la primarietat, secundarietat i terceritat, la qual cosa, segons Apel, impedeix la reducció del coneixement a meres dades dels sentits (positivisme clàssic), a una relació diàdica subjecte / objecte (idealisme clàssic) o a una pura mediació a través de conceptes, en el sentit de la síntesi transcendental de l'apercepció kantiana. "El punt central del descobriment-escriv-consisteix a prendre consciència que el coneixement, com a funció mediada per

signes constitueix una relació triàdica, que no és possible reduir a una relació diàdica (A), com en el cas de les reaccions observables (A) en el món dels objectes. L'essencial en el coneixement no és la reacció fàctica d'un objecte intramundà davant d'un altre (categoria de la "secundarietat"), sinó la interpretació de quelcom com (A) a quelcom, que ha d'estar mediada per signes (categoria de la "terceritat"). Cal notar tanmateix, que la interpretació apeliana no posa mai en dubte la posició transcendental de les categories de Peirce. Es a dir -malgrat el pas que considera insuficient de conceptualització kantiana- conserva la síntesi, aquest cop signica, de l'apercepció. En relació a Foucault, cal notar que la dimensió pragmàtica se centra, en aquest període, en una antropologia que projecta transcendentalment la síntesi en la unitat dels actes d'expressió. En aquest sentit, es desglossa tant l'objecte de coneixement com el subjecte en els diversos plans que ja han estat exposats.

(136) Husserl havia deslligat totalment de les "imatges de la fantasia" tant la significació com el sentit impletiu, preservant així la idealitat del sentit, però les relacionava amb la vivència de la comprensió de l'acte d'expressió. "Les imatges fluctuants funcionen tanmateix -escrivia [(1900)1929,71,I,&18]- d'un mode fenomenològicament aprehensible i descriptible, com a mers auxiliars de la comprensió i no com a significacions o dispositaris de la significació". Husserl pensava així en la diferenciació clàssica entre intellectio i imaginatio. Llur diferència es palesa tangiblement si hom tracta, i.e., d'imaginar un polígon de mil costats. Husserl tanmateix sembla concebre la imatge d'un mode simple en tant que "aparença física" [72]. J.P.Sartre, d'altra banda, havia analitzat l'imaginari per contraposició al món "real", de forma negativa, com un "no-ésser" oposat a l'"ésser", ja a partir de la concepció d'Ego que havia bastit a La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique (1936). "El camp transcendental -escrivia [(1936)1982,75]- purificat de tota estructura egològica recupera la seva limpidesa primera. En cert sentit és un no-ésser (A), car tots els objectes físics, psicològics i psíquics, totes les veritats, tots els valors queden fora d'ell, car el meu jo ha deixat de formar-ne part. Però aquest no-ésser és tot, car és consciència d'aquests objectes". Per a Foucault, en canvi, tant el moviment de la imaginació transcendental com l'imaginari, pertanyen a una existència material positiva, que es transcendeix a si i al subjecte imaginats. Foucault discuteix llargament la concepció designativa de la imatge contraposada a la realitat amb el mateix exemple de Sartre [I.R.E 1954,107 is.s.]: la presència absent del Pere real i l'absència present del Pere imaginari.

(137) E.Corradi [1977, 37-42]; M.A.Gorga [1971, 83-108] i Carlo Sini [1978,161] s'han adonat de la importància d'aquest període per al desenvolupament posterior de l'obra foucaultiana. Aquest darrer escriu: "En un mot;

Foucault és un intel·ligent alumne de Husserl (després repudiat), de Nietzsche (sempre reivindicat), de Bachelard i de Saussure (profundament modificat) i finalment de Heidegger (mai reconegut d'una manera explícita, per intuïbles raons 'ideològiques' o, si es vol, 'humanes, massa humanes'. Allò que el lliga a aquests autors és en substància el tema de la veritat, i després el tema del llenguatge, pres en connexió (...) amb els conceptes d'a priori històric i de raó" [1978,161]. Tindrem ocasió de matisar el judici, atinat en l'essencial, de Sini. Corradi, per la seva banda, presenta el doblet categorial Altre/Mateix com el punt central de l'hermenèutica de Foucault. "Parella-escriu [1977, 43-44]- que pot ser definida a l'entorn de tres eixos centrals de l'estructura arqueològica, l'eix de l'existència, el de la raó i el del cos, els pols negatius dels quals són representats òbviament per l'imaginari, per la desraó i per la malaltia. D'aquí els tres capítols de la fenomenologia foucaultiana, dedicats respectivament a la història del somni, a la de la folia i a la de la malaltia". Això constitueix una lectura retrospectiva a partir de categories que comencen a aparèixer a M.M.P.(1954) i que, certament, es continuen en les investigacions històriques, però, al meu entendre, presentant així les coses, Corradi afaïçona una basta massa amidada i sense descosits. I més si es té en compte que, ja en aquest període, Foucault se centra en el somni i la folia en tant que significacions existencials que afloren en el llenguatge i en l'imaginari a l'ensens que com a experiències o vivències. No veig la simetria que proposa Corradi entre existència / imaginari; raó / desraó; cos / malaltia. Es tracta de categories i conceptes de valor fenomenològic diferent, i Foucault ho sabia. Justament el que cal explicar és el caràcter binari que adopten les categories foucaultianes com "altre / mateix", però no reduplicar-les innecessàriament i general.

(138) La denominació és d'Alphonse de Waelhens en el Pròleg a La structure du comportement [(1942)1977 V-XV]. Al·ludeix a l'intent de Merleau d'evitar la polarització de l'existència, de l'"ésser-en-el-món" o bé en les coses (En si) o bé en la consciència pura i buida -de i.e. Sartre- (Per-a-si). Merleau, en canvi, adopta una perspectiva de coexistència, mescla, percepció espontània i natural de l'home entès com a flux compartit i intercomunicatiu de consciència. De Waelhens mostra com les dues primeres obres de l'autor -l'esmentada i la Phénoménologie de la Perception (1945)- mantenen les mateixes tesis de mode diferent. Així, mentre la darrera obra adopta sense problemes el punt de vista de la consciència "ingènua" i natural de la Lebenswelt, la primera "s'empara de la imatge que dibuixen de nosaltres mateixos (...) les principals escoles de psicologia experimental (sobretot la Gestaltpsychologie i el conductisme) i s'esforça per provar que els fets i els materials reunits per aquesta ciència basten per a contradir cada una de les doctrines interpretatives a les quals el conductisme i la Gestalttheorie han recorregut implícitament o

explícita". Al meu entendre, com es veurà, el primer Foucault conserva una forta empremta d'aquestes dues obres que tanmateix, cita rars vegades.

Merleau-Ponty s'havia esforçat per "definir de bell nou la filosofia transcendental" [(1942)1977,241] com a "pressupòsit" [232] de la reflexió sobre els fenòmens perceptius i com a "logos de l'experiència" [170]. La intencionalitat fenomenològica és incorporada a les estructures perceptives de l'home (sincrètiques, amovibles, simbòliques) [(1942)1977,231] que delimiten les "regions d'experiència" possibles. Aquestes experiències són sensibles, perceptives, i aporten un coneixement originari perquè en elles s'encarna el sentit [(1945)1975,45]. Per Merleau, la percepció, el sentit i la intencionalitat són equivalents a un "text originari" configurat en la intersubjectivitat perceptiva [(1945)1975, 43,45,62,75]. En no ser pròpiament reflexiva, aquesta experiència té una estructura ambigua [(1942)1977,236], ja que l'"únic logos preexistent és el mateix món" [(1945)1975,20] i, al seu torn "l'ambigüitat de l'ésser al món es tradueix per la del cos i aquesta es comprèn per la del temps" [(1945)1975,104].

En les dues primeres obres, tanmateix, Merleau no havia arribat encara a la formulació expressa -seguint Heidegger- del "llenguatge parlant", sinó que romanien en el tema del sentit encarnat. Així, i.e., la seva definició de "consciència" [(1945) 1975,138]: "teixit d'intencions definit per l'acte de significar".

Foucault, deu anys més tard, planteja el tema de l'expressió -i no el de la significació- com el tema central de l'ontologia de la imaginació, però en la formulació del món cultural que n'és el resultat hi ha rastres de l'ambigüitat i "indeterminació" [(1945)1975, 28] de l'ésser-en-el-món (être-au-monde) perceptiu de Merleau. I.e. "El somni desenvolupa aquesta ambigüitat del món (a) que a l'ensem designa l'existència que es projecta a ell i es perfila la seva experiència segons la forma de l'objectivitat" [I.R.E.1954,63]. I.e.també, Foucault precisa que els actes d'expressió com a complementaris dels de significació és "la represa d'un tema objectiu que es proposa, a la manera del mot, com un objecte de cultura o que s'ofereix, a la manera de la imatge, com una quasi-percepció" [36]. Així, "l'acte significatiu opera aquesta represa com una activitat temàtica, on es fa plenament clar el 'jo parlo' o el 'jo imagino'; paraula i imatge es declinen en primera persona, al moment mateix que s'acompleixen en la forma de l'objectivitat" [ibid.].

(139) "Somniar no és una altra manera de fer l'experiència d'un altre món, és per al subjecte que somnia la manera radical de fer l'experiència del seu món; i si aquesta manera és radical fins en aquest punt, és que l'existència no s'hi enuncia com essent el món. El somni se situa en aquest moment últim en el qual l'existència és encara el seu món i, tot seguit, des de l'aurora del despertar, ja no ho és més. És per la qual cosa que l'anàlisi del somni es decisiva per tal de treure a llum les significacions fonamentals de l'experiència" [I.R.E.1954,85].

(140) L'operació de "reducció" és ben coneguda en metodologia i lògica des que J.Lukasiewicz va oposar-la a la "deducció". En la deducció es conclou la premisa menor d'un enunciat condicional i de la seva premisa major. "Si A, aleshores B. Es així que A. Així doncs, B". En la reducció, en canvi, es conclou d'un enunciat condicional i de la seva premisa menor, la seva major. "Si A, aleshores B. Es així que B. Així doncs, A". El problema cabdal de la inducció en les ciències factuais constitueix un procés reductiu caracteritzat per la inexistència de necessitat lògica en sentit fort en la conclusió. Aquest tipus de raonament es dona freqüentment en la investigació empírica i en els mètodes de contrastació de les ciències no-formals. Però ha de ser desllindat del sentit que la reducció pren en fenomenologia: reducció originària, és a dir, posta entre parèntesi de l'existència en benefici de la quidditas o experiència de les dades sensibles en tant que experimentades -donades- en la consciència. Per a una exposició clara i senzilla dels mètodes reductius fenomenològics vid. I.M.Bochenski [(1957)1981, 137,184].

(141) En un sentit diferent a l'expressat en la nota anterior, i referit a la fonamentació de la teoria del coneixement, "reduir" seria sinònim de "limitar": descompondre en elements simples irreductibles a d'altres elements, de manera que quedi establert d'entrada l'àmbit de validesa de l'anàlisi. Així, la reducció russelliana dels enunciats lògics a enunciats atòmics no pretén valer en altres aspectes o camps de coneixement que no siguin el merament lògic: "La raó que denomini a la meua doctrina atomisme lògic és que els àtoms a què tracto d'arribar, com a darrer residu en l'anàlisi són àtoms lògics, no àtoms físics. Alguns d'ells seran el que jo anomeno 'particulars' -coses tals com petites taques de color o de so, coses fugaces i momentànies-, d'altres seran predicats o relacions i entitats per l'estil. L'important és que l'àtom en qüestió hagi de de ser l'àtom de l'anàlisi lògica, no el de l'anàlisi física" [(1919)1974,141]. Aquesta és una operació també distinta, i amb moltes menys assumpcions d'ontologia, que les successives "reduccions" efectuades a partir del transcendental kantian, amb pretensió de teories generals del coneixement.

(142) A les p.p. 32-33 es troben línies de descripció estructural de la malaltia que, segons Foucault, permeten de resseguir la progressiva dissolució patològica de la personalitat. "Una descripció estructural de la malaltia hauria doncs d'analitzar per cada síndrome els signes positius i els signes negatius, és a dir, detallar les estructures abolides i les estructures alliberades".

A continuació estableix la seqüència de dissolució: 1) desequilibris i neurosi, 2) paranoia, 3) estats oniroides, 4) estats maníacs, 5) esquizofrènia, 6) demència, en la qual, finalment, ja no hi ha personalitat, "sinó solament un ésser vivent" [33]. Una mica abans -[p.p.23-25]-, Foucault consigna els estats

que corresponen a la dimensió evolutiva establerta per la psicoanàlisi i on se situen les fixacions patològiques: 1) fase d'erotisme bucal i lligam amb la mare nutricia, 2) estadi de les fixacions "sàdico-anals": l'infant organitza tot un sistema de defensa agressiva, 3) experiència del cos propi, 4) estadi de "tria objectual", fixació heterosexual, identificació amb el progenitor del mateix sexe.

(143) "La malaltia té com a contingut el conjunt de les reaccions de fugida i defensa per a les quals el malalt respon a la situació en la qual es troba; i és a partir d'aquest present, i d'aquesta situació actual que cal comprendre i donar sentit a les regressions evolutives que apareixen en les conductes patològiques; la regressió no és solament una virtualitat de l'evolució, és una conseqüència de la història" [43].

(144) "Per què tal individu no retroba, en una situació, sinó un conflicte superable, i tal altre una contradicció en la qual es tanca de manera patològica? ¿Per què la mateixa ambigüïtat edípica és ultrapassada per l'un mentre que desencadenarà, en l'altre, la llarga sèrie dels mecanismes patològics? Hi ha aquí una forma d'individualitat que la història individual desenvolupa com un problema, però no arriba a justificar. Per tal que una contradicció sigui viscuda a la manera ansiosa de l'ambivalència, per tal que, arran d'un conflicte, un subjecte es clogui en la circularitat dels mecanismes patològics de defensa, ha calgut que l'angoixa estigui ja present, que hagi transformat l'ambigüïtat d'una situació en ambivalència de les reaccions. Si l'angoixa emplena la història d'un individu és per tal com ella és el seu principi i el seu fonament; de bell antuvi defineix un cert estil d'experiència que marca els traumatismes, els mecanismes psicològics que desencadenen, les formes de reacció que afecten el curs dels episodis patològics: és com un a priori d'existència" [52].

(145) Foucault assenyala distintes formes "noètiques" de consciència de la pròpia malaltia [56-60]: 1) situació de l'experiència psicològica perturbada en formes orgàniques o pseudoorgàniques (i.e. paràlisi o anestèsies psicogèniques), 2) reconeixement que la malaltia fa cos amb la personalitat, "normalitzant-la" en referir-la a la vida anterior (i.e. paranoies i perturbacions esquizofrèniques), 3) constitució d'un món tancat i autònom que s'imposa al malalt com a objectiu (deliris al.lucinatoris), 4) finalment, en les formes últimes de l'esquizofrènia i en els estats profunds de la demència, el malalt és enfonsat en el món de la seva malaltia i perd tota referència a la realitat. L'anàlisi noemàtica mostra, d'altra banda, 1) les alteracions en l'espai com a "estructura del món viscut" [64]- i.e. espai clar / obscur- i de les formes temporals, 2) les alteracions de l'univers cultural i social on el malalt esdevé estranger per la "desrealització simbòlica de l'altre" [64], 3) finalment, les alteracions en l'esfera individual, on el malalt ja no reconeix l'experiència del seu propi cos.



(146) "La lògica discursiva no té res a fer aquí: es trabuca en els embolics del deliri i s'esgota en seguir els raonaments del paranoic. La intuïció va més ràpid i més lluny (a), quan ella arriba a restituir l'experiència fonamental (a) que domina tots els processos patològics (i.e., en el cas de la paranoia, la radical alteració de la relació viva amb altri). Al mateix temps que desplega sota una sola mirada les totalitats essencials, la intuïció redueix, fins a extenuar-la aquesta distància de què és fet tot coneixement objectiu: l'anàlisi naturalista observa el malalt amb l'allunyament d'un objecte natural; la reflexió històrica el guarda en aquesta alteritat que permet d'explicar, però rarament comprendre. La intuïció, saltant a l'interior de la consciència malalta, busca veure el món patològic amb els ulls del mateix malalt (a): la veritat que busca no és de l'ordre de l'objectivitat sinó de la intersubjectivitat (a)".

(147) Aquesta història és la que referirà posteriorment a H.F. (1961). Foucault repassa aquí la "transformació de l'home en un altre que no pas ell" [76]. Anomena l'energoumenos grec, el mente captus llatí, el possès demoníac medieval fins a arribar a la lectura humanista de la folia dels segles XVIII-XIX, que "restitueix la folia el seu sentit humà, però erradica el malalt mental de l'univers dels homes" [78]. Es en aquesta pràctica humanista que el malalt esdevé alienat. La situació objectiva d'alienació que marca totes les seves relacions socials es consagra en la llei francesa del 1838. Segons Foucault, més que no pas un estatut jurídic, es tracta d'una experiència real. "Del sentiment d'irrealitat a la reacció d'indiferència, passant per la 'desrealització' dels altres, hi ha tota una sèrie de fenòmens patològics dels quals seria possible denunciar-ne l'origen en la situació d'alienació en la qual es troba situat tot malalt mental" [82].

(148) L'origen dels fenòmens patològics mentals és enterament social.

(1) Les regressions patològiques són enteses per tal com la nostra cultura instaura entre el passat i el present de l'individu un marge infranquejable. El que hi ha en les fixacions de regressió a la infantesa és el conflicte entre les formes d'educació de l'infant i les condicions dels adults, de la mateixa manera que el conflicte religiós és funció de la laicització de la cultura (en la mesura que la cultura d'un grup ja no permet assimilar les experiències místiques al contingut actual de l'experiència. "El fonament veritable de les regressions psicològiques és doncs un conflicte d'estructures socials, marcades per un índex cronològic que en denuncia els diversos orígens històrics" [86].

(2) Igualment succeeix amb l'experiència fonamental de l'angoixa: "(...) la universalitat de les estructures econòmiques i socials li permet de reconèixer, en el món, una pàtria, i de llegir una significació comuna en la mirada de tot home, però aquesta significació pot ser

també la de la hostilitat, i aquesta pàtria pot denunciar-lo com estranger. L'home ha esdevingut per l'home, tant el rostre de la pròpia veritat, com l'eventualitat de la seva mort" [87].

(3) Igualment, per l'estructura singular del món patològic, el món privat i l'univers de coacció. "El determinisme que el suscita no és la causalitat màgica d'una consciència fascinada pel seu món sinó la causalitat efectiva d'un univers que no pot, per ell mateix, oferir una solució a les contradiccions que fa nèixer" [88].

(149) Els principis del funcionament "normal" del sistema nerviós, segons Foucault (excitació / inhibició) són igualment a l'origen de les formes patògenes de la seva activitat, de quatre maneres:

1º Per "llars patològiques" [95], o aïllament de les zones que es mantenen les unes en estat d'hiperactivitat i les altres en estat de sòn i de silenci.

2º Per "inèrcia patològica" [95] o rigidesa temporal de les estructures: "com més forta és l'excitació en un punt determinat del còrtex, més la inhibició que la localitza és profunda, i més també aquesta figura estructural de l'activitat nerviosa serà rígida" [96].

3º Per "fenòmens paradoxals" [96]: la inèrcia caracteritza precisament les zones patològicament excitades.

4º Per les "reaccions de defensa", que explica les formes d'oposició dels fenòmens anteriors (1º, 2º, 3º).

(150) L'oposició a la sociologia positivista se centra en la indeterminació històrica de l'"anormalitat" i la "desviació" de l'escola de Durkheim. "Les anàlisis dels nostres psicòlegs i dels nostres sociòlegs, que fan del malalt un desviant i que busquen l'origen del morbíd en l'anormal són doncs, abans de tot, una projecció de temes culturals" [75]. "La patologia clàssica admet de grat que el fet primer és en l'anormal (A) en estat pur; que l'anormal cristal·litza al seu voltant les conductes el conjunt de les quals forma la malaltia (A); i que l'alteració de la personalitat que en resulta constitueix l'alienació. Si el que venim de dir és exacte, caldria invertir l'ordre dels termes, descobrir tot seguit el malalt, per tal de definir, en darrer lloc, l'anormal" [103].

(151) Compareu amb l'explicació de "noèma" i "nòesi" continguda en la nota (62) [Husserl (1913)1962, 205 i (1913)1962, 213-214]. Aquesta distorsió es compadeix amb la que efectua Foucault d'"índex", "significació" i "expressió" (vid. supra 2.3.1.2. Fig. IV). Quant a l'existencialisme de Sartre, Esquisse d'une théorie des émotions (1939) constituïa una recerca arran de la significació de l'emoció de manera semblant a com ho fa Foucault arran de la malaltia mental: "Hom només pot comprendre l'emoció cercant en ella una significació -escribia Sartre [(1939)1971, 63]-. Aquesta significació és per natura (a) d'indole funcional, la qual cosa ens porta a parlar d'una finalitat de l'emoció". L'argumentació també es basa en el joc de la substitució

(com el punt 50b) davant d'una situació que el subjecte es nega a enfrontar: "(...) podem percebre que la conducta emocional no és en absolut un desordre: és un sistema organitzat de mitjans que tendeixen cap a una fita. I hom recorre una conducta que hom no pot o no vol mantenir" [50]. L'emoció, doncs, com en el cas de la malaltia mental "es pateix". Però Sartre no fa al·lusió aquí a l'angoixa, perquè el seu paper és assumit per la mateixa emoció entesa com a sortida tangencial i "màgica" davant d'una carència. O també, conducta d'evasió de responsabilitat de la consciència que es transforma a si mateixa i al món. La consciència emocionada és una consciència trastornada, "degradada" [106]. En un mot, en l'emoció del cos, dirigit per la consciència, "transforma les seves relacions amb el món per tal que el món canviï les seves qualitats" [88]. L'angoixa representa des d'aquesta perspectiva l'oposat de l'emoció, la consciència que roman sense fugir. Sartre ho diu de manera senzilla i clara en l'opuscle L'existencialisme est un humanisme [(1946)1982,48]: "Què entenem per angoixa? L'existencialista declara de bon grat que l'home és angoixa. Vet aquí què significa: l'home que es compromet i que s'adona que no solament és aquell que ha escollit de ser, sinó, a més a més, un legislador que escollia, al mateix temps que a si mateix, a la humanitat sencera, no sap com escapar de la seva profunda i total responsabilitat".

(152) És de notar tanmateix que el postulat de l'"experiència" individual transmutada en existencials o existenciaris no es va abandonar quan els existencialistes efectuaren la lectura de Marx després d'haver fixat la seva pròpia posició gnoseològica. Així s'explica que tant Sartre, Merleau, com el jove Foucault, insistissin a la vegada en el principi de totalització / destotalització -en qualsevol de les seves versions: històrica, psicològica, biològica- però connectessin el principi marxista de la praxi amb la comprensió de si immediata del subjecte singular, el qual manté una relació "dialèctica" amb el món i configura les relacions socials. La confusió de praxi i experiència, així com la hipòstasi d'un subjecte col·lectiu -el proletariat com a classe social amb fites i vocació genèriques- basat subrepticiament en un calc de l'acció de l'individu fou notat per alguns lectors del primer volum de la Crítica satriana i.e. Georges Gurvitch [(1961)1971, 216-217].

(153) Per una exposició de la falàcia de la composició i les seves variants vid. Jon Elster [1978, 97-106]. Elster acaba donant la següent formulació de la falàcia: el que és possible per cada individu singular ha de ser possible per tots els individus simultàniament. La universalització indeguda de propietats psicològiques, d'altra banda, no és equivalent en els enunciats anteriors. Mentre "expressar", "reconèixer" o "ser contradictori" (en el sentit de tenir sentiments, desitjos o finalitats contraposades) corresponen a propietats psicològiques singulars que aquí es generalitzen a un subjecte col·lectiu i a cada un dels

subjectes que componen el tot social, "excloure" és una activitat que només té sentit si es predica d'un grup d'individus (dos o més). En aquest sentit no és universalitzable per raons purament lògiques: "ser exclòs" o "excloure" és una propietat relacional que no és predicable sense contradicció de tots els membres del grup. "Els predicats simples-escriviu Elster [1978,100]-com tenir el cabell roig o sis dits, han de ser adscrits a tothom simultàniament si poden ser adscrits a cada un; les contradiccions poden sorgir només si adscriuim a tothom una propietat que és definida per referència a d'altres persones". Es d'advertir que el plantejament foucaultià variarà a partir de les recerques històriques arqueològiques, perquè identificarà grups socials actius en l'exclusió (i.e. metges interns en els espais de l'internament, medicina acadèmica, medicina clínica...) sobre grups determinats passius (grups d'internats, grups subjectes a observació clínica...). En el plantejament "dialèctic" de primera època està més preocupat per mostrar la dinàmica social que opera en l'univers mòrbid de la malaltia i el tracte que reben els malalts que no pas per la precisió de les seves descripcions històriques i socials.

(154) Hi ha almenys dos principis de la Gestalttheorie (teoria de la forma) que podrien haver estat adduïts per Foucault: el principi de totalitat funcional, a partir del qual l'experiència sensorial no és mai directa sinó que es troba depenent del context de percepció (vid. W.Köhler [(1948)1966,93]); i el principi d'isomorfisme psicofísic que es desdobra en dues tesis sobre l'ordre espacio-temporal i els processos cerebrals. "L'ordre espacial experimentat- escriu Köhler [(1948)1966, 62]-és sempre estructuralment idèntic a un ordre funcional en la distribució dels processos cerebrals subjacents. L'ordre temporal experimentat és sempre estructuralment idèntic a l'ordre funcional en la seqüència dels processos cerebrals correlatius". Però, probablement, per Foucault, la referència als processos cerebrals seria un tipus d'explicació "metapsicològica" i, per tant, recusable a partir de l'anàlisi històrico-existencial dels conflictes. Tanmateix, Merleau-Ponty havia ja recusat la reflexologia pavloviana com a explicació de la conducta [vid.(1942)1977,99 i s.s.]- precisament en funció de la més rica noció de "forma", interpretada des de la fenomenologia corporal. Sorpren, doncs, el recurs de Foucault al que era ja contemplat per Merleau com un vessant de l'empirisme vulgar. "La funció té doncs una realitat positiva i pròpia-escrivia [ibid.]- no és una simple conseqüència de l'existència dels òrgans o 'substrat'. El procés d'excitació forma una unitat indescomponible, i no és fet de la suma de processos locals (...). No són pas els estímuls el que fan les reaccions o els que determinen el contingut de la percepció. No és el món real el que fa el món percebut. (...). No es pot conèixer la fisiologia vivent del sistema nerviós sinó és a partir de les dades formals (a)". I encara: "L'interés de la noció de forma

radica justament en el fet d'ultrapassar la concepció atomista del funcionament nerviós sense reduir-la a una activitat difusa i indiferenciada, en el fet de recusar l'empirisme psicològic sense passar a l'antítesi antiintel.lectualista" [ibid.100]. Cal tenir present per a entendre això la identificació merleau-pontiana entre organització, estructura i forma en parlar de la localització cerebral de la percepció. "Forma" significa que: a) cada moment perceptiu és determinat pel conjunt dels altres, b) llur valor respectiu depèn de l'estat d'equilibri total, c) les localitzacions poden ser verticals o horitzontals depenent del nivell cerebral, d) és genèricament vàlid per a les reaccions cerebrals el principi d'isomorfisme.

(155) Probablement el funcionalisme que, pel que fa a la investigació social, Foucault va conservar en l'arqueologia i la genealogia provinguí també, en alguna mesura, d'una epistemologia vitalista centrada en les ciències mèdiques i biològiques. Georges Canguilhem havia publicat pel 1943 una obra que va ser reeditada i molt llegida abans de ser revisada i reescrita per l'autor (que la tornà a publicar l'any 1967): Essais sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique. En les reaccions no patològiques analitzades per Foucault relatives a l'adaptació no conflictiva dels individus al medi hi ha un enfocament que podria provenir de la tesi de la "normativitat biològica" sustentada per Canguilhem, això és, la "vida" no se sotmet merament al medi ambient sinó que l'institueix i li imposa valors que arriben a l'organisme mateix. D'aquesta manera resulta artificial i externa la distinció entre normal i patològic: "Es possible denominar 'normal' -sense caure en l'absurd- a l'estat patològic, en la mesura que aquest expressa una relació amb la normativitat de la vida. Però aquesta normativitat no podria ser identificada -sense caure en l'absurd- amb la normativitat fisiològica, perquè es tracta de normes diferents. L'anormal no ho és per absència de normalitat. No hi ha cap tipus de vida sense normes de vida, i l'estat mòrbid és sempre una certa manera de viure" [(1943)1971,175]. D'altra banda, el recurs a la reflexologia pavloviana podria provenir de la seva adopció crítica per part de Kurt Goldstein, neuropsiquiatra alemany que s'inspirà en Husserl, l'obra més important del qual, Der Aufbau des Organismus, fou traduïda al francès l'any 1951 després d'haver influït en el propi Canguilhem i en Merleau-Ponty. Entre d'altres temes -l'afasia, relacions entre l'organisme i les seves funcions, relacions entre l'organisme i els transtorns psíquics...- Goldstein elaborà una crítica de la teoria mecànica del reflex que Canguilhem descriu així [(1952)1975,146]: "El reflex no és una reacció aïllada ni gratuïta. La reacció és sempre funció de l'apertura del sentit en relació a excitacions i de la seva orientació al seu esguard. Aquesta orientació depèn de la significació d'una situació percebuda en el seu conjunt. Els excitants separats tenen un sentit per a la ciència humana, no en tenen cap per a la sensibilitat d'un ésser viu. Un animal en situació d'experimentació

és en una situació que li és anormal, de la qual no té necessitat segons les seves pròpies normes, que no ha escollit, que li ha estat imposada. Un organisme no és doncs mai igual a la totalitat teòrica de les seves possibilitats. Hom no pot comprendre la seva acció sense recórrer a la noció de comportament privilegiat. Privilegiat no vol dir objectivament més simple. Es a l'inrevés. L'animal troba més simple de fer el que privilegia. Té les seves normes vitals pròpies". Una vida sana, doncs, és una vida que integra perfectament els seus conflictes que domina i crea una "normativitat" que és capaç d'imposar al medi; tot al contrari del que succeeix en les psicopatologies, on s'aboleix l'autonomia del vivent respecte al medi. Les reaccions es produeixen mediades, al meu entendre, pel sentit que l'organisme vivent atorga normativament al seu medi.

(158) Aquesta és la lectura de la fenomenologia que proposava justament J. Hyppolite, el qual fou, com ja ha estat dit, mestre de Foucault. El hegelianisme modern de tradició francesa arrenca dels cursos que Alexandre Kojève va pronunciar a l'Ecole Pratique d'Hautes Etudes des de l'any 1936 fins al 1939, i que van ser publicats posteriorment per Raymond Queneau l'any 1947. Positivitat de l'ésser, humanitat del no-res, essència negativa de la llibertat, són les claus que proposava Kojève, en una lectura que aboca al que Vincent Descombes ha qualificat com "una versió terrorista de la història" [(1979)1979,33]. En aquesta versió, la realitat és la lluita a mort entre els homes per assumptes irrisoris. És la lluita, el conflicte, i no pas la raó el que fa avançar la història cap al seu acabament. "Amb certesa-escriu Descombes [ibid.] -allò que retenia l'atenció del públic de Kojève era el talent que tenia per a comprometre la filosofia -en el sentit en què es parla de 'companyies comprometedores'- imposant-li la travessa de sectors de l'existència que no havia visitat de bon grat fins aleshores: el cinisme polític, la virtut de les massacres i les violències, i, de forma general, l'origen desraonable del raonable (a)". La importància que aquesta interpretació ha tingut en el pensament filosòfic francès es pot palesar amb un breu repàs als assistents als cursos que cita Queneau: Raymond Aron, Georges Bataille, Alexandre Koyré, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, M. Merleau-Ponty, Eric Weyl, André Bréton. La interpretació es distingeix, sobretot, pel lligam que estableix entre història i violència. Així, resultava possible reflexionar sobre la violència -una violència quotidiana i contínua: guerra d'Espanya, IIaG.Mundial, Algèria, Corea...- com a necessària per a l'adveniment d'un nou ordre social. Sartre va escriure una obra de teatre -que molt després qualificaria com la seva millor obra (1975)- al respecte: Le Diable et le Bon Dieu (1951). Més que no pas una meditació sobre l'existència o inexistència de Déu -com fou entesa pels escriptors catòlics (Vid. Ch. Moeller, Literatura del siglo XX i Cristianismo (1953-1960) t.II)- aquesta obra és una meditació sobre la violència com a sortida vàlida -més encara: l'única sortida- davant una situació d'opressió. Goetz, el personatge que encarna l'esperit

de la violència en tant que cabdill militar, descobreix que no pot optar entre fer el bé o fer el mal als altres (puix que els efectes de la seva decisió són independents d'ella), sinó solament entre posar l'espasa al servei d'un o altre senyor. Al final de l'obra, la posa a disposició del poble que es revolta contra el seu senyor natural, l'arquebisbe. Els mots finals de l'obra semblen un trassumpt de l'any de la seva estrena. Goetz diu a Nasty, el cabdill popular: "Heus ací el regne de l'home que comença, no tinguis por, jo no afluiré. Els esfereiré puix que no tinc una altra manera d'estimar-los; els donaré ordres, puix que no tinc una altra manera d'obeir, romandré sol amb aquest cel buit sobre el meu cap puix que no tinc una altra manera d'estar amb tothom. Hi ha aquesta guerra per fer i jo la faré". Sorpren més, però, que la lectura hegeliana de la violència -desvinculada ja dels avatars de la guerra freda- es perllongui fins als nostres dies com a esquema de lectura i anàlisi a l'ensem que es carrega d'un pessimisme inactiu que, certament, ja no guarda relació amb la invitació a l'acció de l'obra sartriana. Vid. i.e. la comparació que André Gluksmann porta a terme entre la lògica de la dissuasió nuclear de les dues potències -basada en la teoria dels jocs- i l'"ascensió" als extrems" de la lluita a mort de la filosofia hegeliana de la història a Le Discours de la Guerre(Paris, 1968).

Hyppolite, en canvi, en lloc d'efectuar una lectura directament històrica, efectuava una lectura de filosofia del coneixement. "Aquest moviment per mitjà del qual tota consciència particular passa a ser al mateix temps consciència universal -escrivia [(1946)1974, 34]- constitueix la singularitat autèntica, i l'esdevenir d'aquesta singularitat a través de totes les fases del seu desplegament és precisament la Fenomenologia (...) La Fenomenologia no és la història del món (A)". Posteriorment, Hyppolite va seguir investigant l'obra de Hegel: Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel (1948); Logique et Existence(1953), i els seminaris que va dirigir des de la seva càtedra al Col·legi de França -en la qual havia succeït a Merleau-Ponty des del 1961 fins al 1968, any del seu decés- Vid. i.e. Hegel et la pensée moderne (Paris, 1970), conjunt d'estudis de J.d'Hondt, J.Derrida, L.Althusser, D.Dubarle, D.Janicaud, M.Régnier, realitzats l'any 1967 en el Seminari Hegel de Jean Hyppolite.

En la seva intel·lecció de "dialèctica", Foucault segueix la interpretació d'Hyppolite, però convé tenir present que la tesi kojeviana del desraonable com a origen del raonable o, el que ve a ser el mateix, la irracionalitat de base dels esforços humans per a racionalitzar el món, es retroba en la tesi foucaultiana sobre el somni i la malaltia mental com a espais originaris de diferència. Al meu entendre, ambdues lectures arrenquen de Heidegger.

(157) "Dialèctica" ha rebut molts sentits en la tradició filosòfica. Consigno, de moment, els quatre sentits clàssics: 1) mètode de la divisió (Plató); 2) lògica del

probable -procediment racional no demostratiu- (Aristòtil); 3) lògica de l'argumentació (Estoics); 4) síntesi dels contraris -la natura del pensament és la mateixa que la natura del real- (Hegel). Vid. Nicola Abbagnano [(1958)1971,11-24]. En aquestes pàgines és qüestió del darrer sentit.

(158) Garbis Kortian [1979,34] explica així aquests punts: a) Hegel critica a Kant la reflexió crítica abstracta, però no arriba a elucidar les seves predeterminacions perquè no reconeix al pensament dialèctic la natura social en el saber fenomenal de l'enteniment teòric; b) Hegel oposa al criticisme kantià que el seu postulat d'absència de pressupostos és aporètic si se'l confronta amb l'existència del saber fenomenal; c) Hegel dirigeix la seva metacrítica contra l'escepticisme abstracte de l'enteniment modern: un discurs filosòfic -el del pensament concebut en la forma de la proposició especulativa- operant com a negació determinada, busca elucidar l'estructura del saber fenomenal de la consciència natural i a metamorfosar aquesta experiència del fals en prova de la veritat. Al meu parer, la descripció de Habermas menysvalora el paper de la Crítica del Judici en la filosofia kantiana de la història (vid. supra 0.3.2.1. - 0.3.2.2.2.), acobla els aspectes causals i intencionals i incorre en pragmatisme epistemològic. Llegeix retrospectivament, docs, a partir del problema que l'ocupa: determinar que la configuració simbòlica té un estatus material que opera en les accions humanes i delimita les formes de coneixement.

(159) Grosso modo, hi ha en ambdós autors poca explicitació teòrica arran de l'ús conceptual de praxi i pragmàtica. Així, solen interpretar el primer a partir del segon. I.e. Habermas, quan escriu que "els contorns d'una teoria instrumentalista del coneixement li permeten (a Marx) un concepte pragmàtic transcendental de les ciències de la natura" [(1969)1973,77]. Apel, per la seva banda, s'esforça a sintetitzar la "reflexió" hegeliana i la "praxi material" marxiana. Aquest és el projecte de recerca "gnoseoantropològica" [(1973)1985,II,12] sobre el caràcter pragmàtica i semànticament determinat de l'apertura de la consciència al món i el procés dialèctic de la materialització de la praxi en el llenguatge. "Per això-escriu [(1973)1985,II,25]- el que distingeix a la fenomenologia dialèctica (A) de l'experiència històrica d'una fenomenologia teòrica (A) a l'estil de Husserl no és solament la inclusió de l'experiència reflexiva que la consciència fa amb si mateixa -com suggereix Hegel en la Fenomenologia de l'Esperit- sinó també la inclusió dels compromisos materials, lligats a interessos amb el món; aquests, juntament amb la reflexió efectiva que antecedeix a les decisions creen les condicions de possibilitat de la constitució dialèctica del sentit (A)".



(160) Hegel interpretava el llenguatge com a pensament immediat en l'Enteniment: "El llenguatge és l'autoconsciència que és per a altres, que és immediatament donada com a tal i que és universal com aquesta. És el si mateix que l'objectiva com a pur jo-jo i que en aquesta objectivitat es manté com aquest si mateix tant com conflueix de manera immediata amb els altres i és la seva autoconsciència" [Hegel, Fenomenologia, cit. Apel (1973)1985,22]. Però aquesta transparència és també mediada en l'en-si i per-a-si. Vid. com la imaginació efectua el trànsit del llenguatge al que ell denota en Filosofia Real [(1803-1806)1984, 153-160]. Posar nom, "anomenar", és per a Hegel desenvolupar l'ésser implícit de les coses que es presenten en la consciència. "També el que jo intueixi la cosa com un mer signe i la seva essència, en canvi, com jo, com a significat, com a reflexió en si, és a la vegada objecte (A). Fins ara, el jo (A) és interioritat immediata (A): però ha d'accedir també a l'existència, fer-se objecte, aquesta interioritat ha d'invertir-se fent-se externa: retorn a l'ésser (A). Això és el llenguatge (A) com la força de posar nom (A). La imaginació només dóna una (A) forma buida, la designa, assenta la forma com a quelcom interior; el llenguatge, en canvi, assenta (A) quelcom que és (A). Aquest és doncs el veritable ésser (A) de l'Esperit com Esperit sense més; l'Esperit ex-sisteix com a unitat de dos mateixos independents, una existència que és d'acord amb el seu concepte; així mateix, se supera immediatament, es perd, però ha estat captat (A). El llenguatge comença per parlar només en aquest si mateix que és el significat (A) de la cosa, li dóna el seu nom i l'expressa com l'ésser (A) de l'objecte: què és això? Responem: és un lleó, un ase, etc; és (A), o sigui, no és en absolut un groc amb potes, etc, quelcom propi i autònom sinó un nom, un so (A) de la meua veu, quelcom completament diferent del que és en la intuïció i tal és en el seu veritable ésser (A). Dir que aquest és només el seu nom (A), mentre que la cosa mateixa és distinta, és estar recaient en la representació sensible (A); tampoc basta amb afirmar que és només un nom en sentit superior, ja que el nom no és ell mateix encara sinó l'ésser espiritual (A) molt superficial.

O sia que per mitjà del nom l'objecte ha nascut, com a ésser, del jo" [ibid.156].

(161) Sobre el pas de la idea hegeliana d'"activitat" a la marxiana de "treball" en els Manuscrits del 1844 vid. István Mészáros [(1970)1978, 84-88]. En els escrits dels clàssics de l'economia política, l'activitat humana apareixia confinada en una esfera particular. Hegel és el primer pensador que converteix l'activitat en universal, en l'"esdevenir per-a-si" de l'home efectuada per l'Esperit. Penso que ambdós trets són fonamentals per a entendre, tant les diverses concepcions marxianes de "pràctica" com per a entendre una de les fonts del concepte "activitat productiva". Tanmateix Mészáros, deixeble de Lukács i membre de l'anomenada Escola de Budapest interpreta aquest darrer concepte com a "esfera ontològica universal" de l'existència humana, la qual

cosa -per bé que connecta i.e. amb les interpretacions d'altres membres de l'escola com Agnes Heller o György Márkus- és sobrecarregar-lo innecessàriament.

(162) Hom pot distingir aquí entre els aspectes d'objectualitat i objectificació (conservant la terminologia provinent de la tradició hegeliana) Vid. sobre aquesta distinció J.Zeleny [(1962)1974, 199-202]. Hegel, de la mateixa manera que Fichte no pressuposa ni coneix cap certesa sensible, sinó que des de la Fenomenologia (1807) manté una concepció d'"objecte d'experiència". Segons Feuerbach i Marx, en canvi, els objectes naturals són éssers objectivament actius, sensibles, i per tant exposats a l'influx recíproc d'altres éssers sensibles. Al meu entendre, aquesta "passivitat" no és sinó el rebuig de la doctrina kantiana epistemològica de l'a priori transcendental i una professió d'empirisme. Objectualitat fa referència a la naturalitat de l'home, en tant que pressupòsit de la filosofia marxiana que guia les investigacions econòmiques i socials posteriors als escrits de crítica a la fenomenologia i a la teoria de l'Estat de Hegel. Objectificació fa referència a la capacitat de producció i autoproducció humana per i a través del treball social. "Des del punt de vista marxista, la crítica de la concepció hegeliana de l'objectualitat cobra finalment una nova dimensió-escriviu Zeleny [ibid.201]-pel fet que a) s'explica la concepció hegeliana de la cosseitat com expressió mistificada de la producció d'una objectualitat real per l'activitat humana, econòmica i política, i b) s'il·lumina intensament la identificació hegeliana de l'acció objectiva sensible amb l'acció, l'activitat, el posar el subjecte de la qual és el pensament, l'activitat "pura" en si, el posar en si, o sia, el posar 'el portador'del qual és el pensament substancialitzat, la Idea". El vessant desenvolupat per Lukács és el de l'alienació històrica del treball mitjançant la producció de la reificació de la consciència en el capitalisme [vid.(1923)1975, 124 i s.s.]. La tesi desenvolupada per Lukács és que la generalització de la forma "mercaderia" en el capitalisme suscita: a) l'objectivació i reificació del treball (de la pròpia activitat, a la qual l'home s'enfronta com quelcom que el domina segons lleis estranyes); b) objectivització i reificació de les relacions humanes que deixen de veure's com a tals per a contemplar-se desproveïdes del seu component social. Des d'aquest punt de vista, desenvolupa la tesi marxiana del "fetitxisme de la mercaderia" del primer capítol del Capital. Aquest plantejament és la base de l'argumentació lukácsiana, en la qual no m'extendré aquí.

(163) Per una anàlisi de la concepció de "dialèctica" de Lenin vid. Manuel Sacristán [(1970)1983, 133-175, 176-190]. Tal vegada resulti entenedor llegir el buidat dels moments de la lògica hegeliana i la seva reinterpretació material des d'aquesta perspectiva.

(164) Aquesta "autoidentitat" serà abandonada posteriorment en l'obra foucaultiana, al preu de reproduir la totalitat social en estructures, "matrius" de llenguatge, "epistemes"... Hom pot comprendre millor el procés de transvassar contínuament la unitat històrico-social si té en compte que, ja des de l'inici, el "rebuig" del "subjecte", de l'"universal", de la "consciència", que farà que l'autor contempli amb distància les seves obres de joventut no és sinó un mer canvi d'hipòstasis a mesura que perfila les seves categories lingüístiques d'anàlisi. Cal notar, d'altra banda, que aquesta crítica es basa en el mode com Foucault descobreix i tracta les escissions socials, però no nega les escissions ni en la consciència individual ni entre modes de conducta social que es plantegen, a l'entrant i per raons del propi desenvolupament del mode de producció capitalista, de mode contradictori. Vid. i. e. el tema de l'escissió entre bourgeois i citoyen, escissió entre el comportament polític i econòmic, que Marx analitza a La qüestió jueva (1844).

(165) Mantenint el mateix esquema de les contradiccions socials, és possible reconstruir el discurs de Foucault arran de l'exclusió i segregació de les conductes considerades "irracionals" a partir de la distinció entre efectes de contrafinalitat (això és, la producció material dels efectes contraris al que l'acció es proposava: segregació, incomprensió permanència de la malaltia) i contradiccions estructurals en el si dels processos d'una formació social determinada. Vid. Jon Elster [1978, 106 is. s.].

(166) "Model" no és aquí utilitzat en la seva accepció tècnica. En lògica formal, les interpretacions que fan vertader un enunciat o conjunt d'enunciats s'anomenen "models" semàntics que són metalingüístics respecte al càlcul. Vid. M. Sacristán, [1964, 50-51]. "Un model d'una fòrmula (o un conjunt de fòrmules) és una interpretació que la (o el) satisfà o aconpleix, és a dir, que la (o el) fa vertadera (o vertader)" [ibid. 106]. En canvi, un ús de "model epistemològic" com el que aquí es presenta és extern a l'elaboració de càlculs formals (que són col.lateralment possibles). "Model epistemològic" no s'assimila a "model semàntic formal". Es un mer registre psoposicional de l'ús dels conceptes i de les operacions epistemològiques d'un autor, no una semàntica d'una sintaxi prèviament explicitada. Penso que un registre semblant dels procediments gnoseològics efectius emprats per un determinat autor no implica confusió entre els aspectes formals del raonament i els aspectes materials (a la manera i. e. dels "models" estructuralistes). Si que presenta afinitats en canvi amb el que Marx Black anomenava "arquetipus" referent als raonaments per analogia material. "Amb arquetipus em refereixo -especifica Black [(1960)1966, 236- a un repertori sistemàtic d'idees mitjançant les quals un pensador donat escriu per extensió analògica (A), cert domini al qual aquestes idees no siguin aplicables immediata i literalment. Així, una exposició detallada d'un

arquetipus determinat requeriria una llista de paraules i expressions clau i una sèrie d'enunciats de llurs interconnexions i significats paradigmàtics en el camp d'on se'ls hagi extret; la qual cosa podria complementar-se amb una anàlisi de les formes de realitzar l'extensió dels significats originals mitjançant les seves anàlisis". El model també para més esment a la bondat del seu ajustament que no pas a la fertilitat de descobriments nous. Es tracta d'explicitar el que s'hi troba implícit. Finalment, també es refereix a un domini d'idees intercomunicables que afecten els "marcs últims de referència" o "supostos previs últims".

Notes del Capítol III

(168) L'esquema interpretatiu que deriva de l'ontologia lingüística de Foucault també afecta la composició de lloc que s'havia format de la filosofia francesa i a la seva perspectiva sobre les línies de pensament a les que se sentia vinculat. Així s'esdevé que l'efecte de lectura de Foucault escindeixi el panorama de la filosofia a França després del 1945 entre "una filosofia de l'experiència, del sentit i del subjecte, i una filosofia del saber, de la racionalitat i el concepte" [L.V.E.S, 1985 (pòstum), 4] i que se situï en la segona línia contra la primera. Aquesta "línia de partició" (ligne de partage) habitual en ell, que oposa sèries de discursos prèviament interpretats, produeix la història següent: "D'un costat, una filiació que és la de Sartre i de Merleau-Ponty; i, després, una altra, que és la de Cavallès, Bachelard, de Koyré i de Canguilhem. Sens dubte aquesta separació ve de lluny i es podria fer remuntar la línia a través del segle XIX: Bergson i Poincaré, Lachelier i Couturat, Maine de Biran i Comte. I, en tots els casos, era de tal forma constituïda al segle XIX que és a través d'ella que la fenomenologia ha estat rebuda a França. Pronunciades el 1929, modificades, traduïdes i publicades poc després, les Meditacions Cartesianes han estat molt d'hora la cruïlla de dues lectures possibles: l'una que, en la direcció d'una filosofia del subjecte, buscava de radicalitzar Husserl i no havia de trobar massa a retrobar les qüestions de Sein und Zeit: és l'article de Sartre sobre la Transcendence de l'Ego, pel 1935; l'altra que remuntarà cap als problemes fonamentadors del pensament de Husserl, els del formalisme i l'intuicionisme; això serà, el 1938, les dues tesis de Cavallès sobre el Mètode Axiomàtic i sobre la Formació de la teoria de conjunts. Siguin quines siguin les que hagin pogut ser després les ramificacions, les interferències, àdhuc els apropaments, aquestes dues formes de pensament han constituït, a França, dues trames de pensament que han romàs, durant un cert temps, si més no, força profundament heterogènies" [ibid.]. Una divisió semblant no adopta un criteri teòric de divisió entre els autors, sinó merament analògic. En canvi, té el mèrit de reconèixer la posició central que Husserl assolí en la filosofia francesa d'entreguerres. D'on, indirectament, hom pot interpretar el reconeixement de la pròpia vinculació de Foucault a un pensament que fins els anys vuitanta havia estat fermament refusat. De fet, si hom busca l'element comú dels autors no rigurosament contemporanis del filòsof que aquest esmenta com a pròxims, segurament el trobarà en la reflexió sobre el llenguatge i la cultura. Així és possible acoblar Hölderlin, Brissot, Nietzsche, Cassirer, Freud, Burkhardt... Només darrerament, poc abans de la seva mort, Foucault reconeixia en el seu "nietzscheïsm" la

mediació primordial de la filosofia heideggeriana: "Heidegger ha estat sempre pera mi el filòsof essencial. Tot el meu esdevenir filosòfic ha estat determinat per la filosofia de Heidegger. Però reconec que és Nietzsche qui ha primat" [entrevista NOUVELLES LITTERAIRES, VI-VII 1984]. Declaracions com aquesta matisen la radicalitat amb què s'havia expressat sobretot durant el decenni 1960-1970 sobre les "filosofies del subjecte" que constitueixen filosofies de la història.

(169) La meua hipòtesi és que el valor performatiu que Foucault atorgava als seus enunciats, en tant que "acció", "pràctica discursiva", és la de realitzar "transgressivament" el "mode de ser" del llenguatge que regeix la cultura i tècniques de normalització contemporànies. Una "performance" literària de "procediment" (procédure), que correspon punt per punt a la tècnica de reduplicació lingüística que li és pròpia. Es a dir, dóna per suposat que el seu discurs efectua realment, històricament, les intencions amb què ha estat escrit. Tracta en suma -com comprovarem força vegades- de situar-se en en "pli" ontològic de l'Ereignis i l'Austrag de l'advenir de l'Esser en el llenguatge per a realitzar en el seu historitzar-se les possibilitats-límit de parla (al marge de la seva incidència històrica real). Això és, al meu entendre, el que prova l'Anex sobre el procediment d'escriptura de Foucault. D'aquesta manera, Foucault preserva l'activitat més directament política (la seva participació activa en organitzacions alternatives) com a pertanyent a la vida privada i no pública, perquè, de fet, les "accions" que considera públicament significatives -en el sentit de "públic" com a "ontologia del present" que ell llegia en l'opuscle kantianà sobre la Il·lustració (vid.nota 7)- són les que efectua en el pensament de la complexa elaboració de la seva escriptura.

(170) Penso que aquest és el tema de la descripció, explicació i valoració dels efectes que suscita el fet que una capa important de professors i intel·lectuals quedin entrampats en l'adlingüisticitat del seu llenguatge teòric, dins del marc de les formacions polítiques i socials dels països de capitalisme avançat. Aquest tema només pot ser esbossat aquí sense resoldre. Ha de ser tractat a partir de les determinacions concretes de cada autor, país i característiques del medi social on circula el discurs. Generalitzant a bastament, hi ha tanmateix característiques comunes, segurament, entre els autors de la "pràctica" del llenguatge que es dediquen a la crítica de la cultura (Heidegger, Adorno, Horkheimer, Habermas, Derrida, Lyotard...). Seria defensable que: a) indiquen alguns problemes reals (i.e. totalitarisme, tecnocràcia...), b) els plantegen de forma distorsionada i sense possibilitat de solució (i.e. la vinculació dels efectes del capitalisme a la raó il·lustrada), c) acaben creant pseudoproblemes (el debat modernitat / postmodernitat cultural), d) desvien l'atenció d'altres problemes que, a

nivell estructural, resulten més preocupants que els primers (i.e. efectes de les reconversions industrials, modificacions de les Administracions Públiques, despilfarrament de recursos, destrucció de l'ecosistema, recomposicions de classe), e) desvien l'atenció de problemes teòrics pertinents per al coneixement de les formacions socials (i.e. desenvolupament de les teories econòmiques que no precisen de variables de comportament antropològic -i.e. Piero Sraffa).

Acarant el tema de l'anàlisi cultural que es basa en figures adlingüístiques, tal vegada podria situar-se la seva gènesi en el marc de la reacció cultural a la segona revolució industrial, a l'enfonsament dels ideals del liberalisme polític i a l'ascens dels règims totalitaris. "Heidegger empenqué les anàlisis de l'obra d'art -ha escrit al respecte Otto Pöggeler [(1972/74)1984,93]- quan va fracassar en l'anàlisi de l'obra estatal a causa de la situació política. D'aquesta manera, el ja en si 'romàntic' anàlisi de l'obra d'art és també romàntic en un segon sentit (és a dir, una fugida de la realitat política (a))".

Segons entenc, la recerca de l'"ésser del llenguatge", de la "lògica de l'esperit" vs. "lògica de l'inter-lecte", configura la reacció a la crisi moral, estètica, política, de l'adveniment del nazisme i l'enfonsament de la República de Weimar. Aquest enfonsament era el fracàs del diàleg, del món de la "comunitat" política que, com a ideal romàntic, ha constituït la coartada legitimadora de la política liberal -en les versions que es vulgui: sufragi censitari o universal.

Convé precisar aquesta qüestió i distingir les reflexions centroeuropees de principis de segle lògiques, estètiques i morals sobre el llenguatge de les filosofies adlingüístiques posteriors. L'obra de Mauthner, Karl Kraus, i Wittgenstein, constitueix un intent d'aproximació a la natura social del llenguatge (pragmàtica) en una societat on les formes polítiques de l'Antic Règim i les classes sortides de la segona Revolució Industrial dugueren a un militarisme imperial autodestructiu. En aquest context, l'incipient expressionisme de les obres teatrals de Schnitzler, l'estètica de Kraus i la crítica literària de Mauthner eren un revulsiu contra la reificació de les formes culturals, el dogmatisme i l'anquilossament acadèmic. Al meu entendre, A. Janik i S. Toulmin han mostrat suficientment que "per a ser un inter-lectual de la Viena fin-de-siècle, conscient de les realitats socials de Kakania, s'havia d'encarar el problema de la natura i límits del llenguatge, l'expressió i la comunicació (A)" [(1974)1983,147].

Així, comentant el fracàs de l'esperança en la revolució proletària que havia dominat la cultura centroeuropea del 1890 al 1920, i preguntant-se sobre què és el que realment aportà la República, Peter Gay ha pogut escriure que "l'estil de Weimar va nèixer abans que la república, la guerra li va conferir un talant polític i un tó estrident, i la carregà amb els avatars d'una disputa moral; la revolució li brindà oportunitats sense precedents. Però la república creà molt poc i alliberà, en canvi, el que ja hi era" [(1968)1984,15].

El retorn al problema del llenguatge en la filosofia heideggeriana dels anys trenta té una altra significació. El capbussament en l'"ésser del llenguatge" permetia de no responsabilitzar ni a l'individu ni a la col·lectivitat -poble, raça o nació- de llurs desastres. Fixant-se en la defallida dels efectes pràctics, socials, de la tècnica i llegint-hi el fracàs de la metafísica, Heidegger aconseguia alleugerir la responsabilitat humana a l'ensem que donava un principi d'explicació de per què els homes no són responsables: esdevenen una funció de l'ésser -ell mateix "innombrable" X -que advé històricament en les formes cognoscitives que el transcendeixen. El tema no és aleatori perquè giren al seu entorn no pocs pseudoproblemes. Té raó Jeffrey Herf [1984,204] quan assenyala que Horckheimer i Adorno van malinterpretar el modernisme reaccionari -que acoblava l'irracionalisme de la Kultur amb un cultiu de la tècnica elevada també a principi estètic- en atribuir a la Il·lustració el que era producte únicament de la misèria nazi (sic. de la situació econòmico-social de la primera meitat del segle XX). Així, malgrat la posició aferrissada d'Adorno i Horckheimer contra l'hermenèutica heideggeriana, coincideixen en aspectes polítics concrets: 1º en la crítica global a la "temporalitat" del segle XX com l'època dels grans totalitarismes que preparen un món totalment organitzat; 2º en la tesi que precisament la "raó", en tant que rebel·lió de l'home per a dominar la natura, ha posat en marxa el procés en el qual l'home mateix és un mer objecte; 3º en la crítica de la ciència i de la tecnologia com una "ideologia" que procura eliminar la Il·lustració i els seus pressupostos; 4º en la caracterització de llur propi pensament com una "teoria" que no pot aplicar-se en una pràctica, ja que la revolució és "destructora" i tota reforma és només una estabilització del sistema [vid.Otto Pöggeler, ibid.31]. L'anticientificisme duu, entre d'altres conseqüències, a no acceptar la diferència entre llenguatge teorètic i llenguatge natural i, així, la "teoria" esdevé una filosofia d'interpretacions culturals historicistes molt àmplies.

Aquest tret també és detectable en les polèmiques dels hereus de l'escola (i.e. la polèmica Habermas / Lyotard sobre la postmodernitat-modernitat i el valor dels ideals de la raó il·lustrada). Segons Habermas -en una crítica que enclou Foucault, Lyotard, Derrida, Deleuze- la Il·lustració va plantejar la interpretació de les tres "estructures de la racionalitat" (cognoscitiva-instrumental, moral-política, estètico-expressiva) que havien esdevingut autònomes al segle XVII constituint un "projecte de modernitat" que la crítica esteticista francesa desarticula i disgrega, anant a raure indirectament en el decisionisme que defensen els neocontractualistes americans [(1983)1985,19-36]. Al meu entendre, anar a buscar raons a la raó del segle XVII -sigui a favor o en contra- és intentar efectuar la síntesi abans que l'anàlisi, és iniciar-se en una discussió buida i general sobre un "projecte" que, al segle XVIII, en molt pocs llocs va donar-se de forma



unitària, i és insistir en interpretacions laxes de productes culturals que solen donar-se amb molt poques referències concretes i quasi cap explicació teòrica, i és també desqualificar discussions eminentment pràctiques -com la plantejada per tal d'articular noves formes polítiques alternatives- des de l'alçada de continuïtats que operen, a tot estirar, al mode dels tipus ideals de Weber. Es d'agrair que Foucault no hagi entrat mai en polèmiques d'aquest caire ni, que jo sàpiga, escrit sobre "postmodernitat".

Tanmateix, no falten autors -sobretot dins dels inefables crítics d'art i de la cultura americans- que, basant-se en Foucault, no dubten a parlar d'una "episteme postmoderna" i.e. Ihab Hassan escriu sobre la cultura dels anys vuitanta: "Es un moment antinòmic que assumeix un vast procés de desfeta (unmaking) encara que estiguin en circulació d'altres termes, per exemple: deconstrucció, descentració, desaparició, disseminació, desmitificació, discontinuïtat, diferència, dispersió...Termes com aquests expressen un refús ontològic al subjecte tradicional ple, del cogito de la filosofia occidental. Expressen també una obsessió epistemològica pels fragments o les fractures i un corresponent compromís ideològic per les minories en política, sexe i llenguatge. Pensar bé, sentir bé, actuar bé, és refusar les tiranies de les totalitats; la totalització en qualsevol empresa humana és potencialment totalitària" (cit.Albrecht Wellmar [(1985)1985,68]). Difícilment hom podria trobar un text més representatiu de l'ús de Foucault per part de l'"avantguarda progressista".

(171) Entenc per "contrafinalitat" l'específic sentit que li dona J.Elster [1978,106]: "Les conseqüències inesperades que sobrevenen quan cada individu en un grup actua segons una assumpció sobre les seves relacions amb els altres que, quan es generalitza, produeix la contradicció en el conseqüent de la falàcia de la composició, essent vertader l'antecedent de la falàcia". Així, "contrafinalitat" és un terme que només s'aplica tenint en compte el resultat col·lectiu de l'acció individual o d'un seguit d'accions, preservant la racionalitat individual. El sentit d'"irracionalisme pràctic" que aquí utilitzo es lliga als efectes contradictoris d'una generalització d'aquest tipus i indica que l'actor -en aquest cas, Foucault- ha pres insuficientment en compte les estratègies dels altres en la seva descripció del context d'actuació. Es doncs irracionalisme des del punt de vista de l'eficàcia de l'acció, entesa socialment, col·lectivament. Elster precisa que les "conseqüències inesperades": a) exclouen aquelles que s'addicionen a les esperades, b) es refereixen a aquelles que tenen efectes en els actors mateixos i no solament a tercers, c) exclouen les conseqüències negatives inesperades d'una acció singular.

(172) No és fàcil reconstruir aquestes històries per tal com Foucault no sempre en deixava constància escrita. Per a fer-ho he utilitzat ressenyes de diaris (LE

MONDE, LIBERATION...), ressenyes i articles publicats sobre els fets per revistes d'actualitat política (sobretot, LE NOUVEL OBSERVATEUR, el director del qual, Jean Daniel, era amic personal de Foucault), i les memòries d'alguns intel·lectuals que, o bé participaren amb ell en activitats conjuntes, o bé el conegueren de prop. Hi ha bastants indicis al recull-diari de la vida cultural i política francesa de Claude Mauriac, Le Temps Immobile (1974), sobretot pel que fa al període 1971-74. També indirectament en les memòries de Simone de Beauvoir La cérémonie des adieux (1981) -la qual, per cert, no mostra la mateixa acritud que sembla que mantenia Foucault envers ella. Beauvoir relata alguns esdeveniments poc coneguts en la data d'aparició del llibre, com i.e., que Foucault va cedir el seu ampli apartament al carrer Vaugirard com a seu d'un co-loqui -frustrat i mal organitzat, d'altra banda- entre palestinians i israelians [(1981)1983,151]. Vid.també el llibre homenatge de records que li dedicaren els seus amics amb motiu del seu decés, en ocasió de l'exposició "Foucault" presentada a l'Espace Belleville pel novembre i desembre del 1985 (llibre del mateix títol). Hi co-laboraren Robert Badinter, Pierre Bourdieu, Jean Daniel, François Ewald, Arlette Farge, Bernard Kouchner, Edmond Maire, Claude Mauriac, Michelle Perrot). Vid. també el nº de DEBAT del set.1986, a càrrec de Pierre Nora, que recull les impressions personals d'alguns amics que el conegueren (músics, filòsofs, psiquiatres, diplomàtics...) i que reconstrueixen aspectes interessants de la seva manera de treballar (Maurice Pinget, Etienne Burin des Rozières, Michel Fano, Michel de Certeau, Hélène Cixous, Jacques Almira, Arlette Farge, Katharina von Bülow, Pierre Boulez).

L'actitud crítica, independent i honesta de Foucault, al meu entendre, queda fora de cap mena de dubte. Foucault s'oposà successivament a determinades decisions dels governs de Pompidou, Giscard d'Estaing i, darrerament, de Mitterrand -tot i haver-lo recolzat en el seu èxit electoral. Aquest darrer aspecte mereix comentari a part, perquè resulta significatiu del mode d'operar dels ideòlegs i periodistes de la "modernització". Els fets esdevingueren en virtut de la negativa de Foucault d'esdevenir conseller de l'Ambaixada Francesa, a Washington, la qual cosa fou aprofitada pel socialista Max Gallo, a LE MONDE, per a encetar la polèmica sobre el "silenci dels intel·lectuals", i la seva manca de co-laboració amb una política d'"esquerra" i "progressista" [Vid.M.Gallo, Les intel·lectuals, la politique et la modernité (LE MONDE 26/VII/1983) i Le silence des intellectuels de gauche (ibid.27 VII 1983)]. "Où sont les Gide, les Alain, les Langevin d'aujourd'hui?" es preguntava Gallo. I continuava asseverant que els intel·lectuals són "en un país democràtic, aquells pels quals passa i s'expressa la 'presa de consciència col·lectiva'" i que, en canvi, els intel·lectuals d'esquerra no estaven co-laborant a "modernitzar, adaptar sense batzegades (a), crear una societat oberta, dinàmica i vivent". Foucault refusà de respondre a una provocació tan burda, però, segons sembla, va deixar de llegir LE MONDE.

Michael Dobbs i William Pfaff, cobriren amb sengles articles la informació per al HERALD TRIBUNE. El segon escriví succintament [20/VIII/83]: "Hi hagué també una cruel recensió a Le Monde sobre de quina manera més difícil els socialistes havien intentat de reclutar inte-lectuals de primera fila al servei del govern, com havien fracassat sorprenentment, i com estaven amargament decebuts. El cas clau fou el de Michel Foucault, el filòsof, ben conegut a E.E.U.U. i Canadà, el qual fou pressionat, sense èxit, per tal que esdevingués conseller cultural a l'ambaixada francesa de Washington".

Deixant per a més endavant d'altres actuacions polítiques, especifico la intervenció de Foucault en la protesta pels condemnats a mort a Espanya. Relato aquest episodi per tal com afecta al règim ja agonitzant del general Franco, però també perquè em sembla significatiu en esguard de donar lloc a efectes polítics inesperats que, en un principi, semblen no guardar relació ni amb el motiu ni amb els objectius de l'acció.

A Espanya, acabaven de ser pronunciades onze sentències de mort contra militants de grups de "guerrilla urbana" (FRAP), mitjançant un judici sumaríssim. Set inte-lectuals francesos -Costa-Gavras, Régis Débray, M.Foucault, Jean Lacouture, R.P.Laudouze, Claude Mauriac i Yves Montand- es van traslladar a Madrid per llegir en conferència de premsa un comunicat conjunt de protesta signat per representants del món de la política, de les ciències i de les lletres de distinta (i fins i tot oposada) tendència. (En principi, també hi havia de ser una dona que fos representativa del moviment feminista, però, finalment, no n'hi va anar cap [vid.el testimoni de Katharina von Bülow, 1986,168 i s.s.]). La idea, de Claude Mauriac o de Michel Foucault, era de constituir una plataforma prou àmplia de gent que no acostumessin a signar junts per tal de condemnar la condemna. A Madrid -no cal dir-ho- hi van romandre només set hores i no van passar de l'Aeroport de Barajas on, malgrat tot i per causa d'un cert retard policial, van poder difondre el missatge. Però el que importa no és el reduïdíssim efecte de la proclama a Espanya, sinó l'alarma que provocà en el si del propi govern de Giscard d'Estaing. En aquells moments, França acabava d'oposar-se a una proposició holandesa a l'Europa dels nou d'intervenir amb una demanda de clemència davant Franco, per a no comprometre la política mediterrània que duia a terme el ministre d'Afers Estrangers Jean Sauvergnargues. Però el comunicat que Le NOUVEL OBSERVATEUR envià a l'Associació Francesa de Premsa perillava de provocar l'escàndol; com -amb una punta d'ironia- constata Jean Daniel en un editorial subsegüent [NOUVEL OBSERVATEUR 29/IX/1975], el comunicat fou llegit per Giscard, "el qual declararà servir un respecte infinit per cadascun dels cinc grans signataris del missatge de solidaritat i que, en veure els cinc noms reunits, va sentir vibrar la seva fibra inte-lectual. Calia que França no semblés absent d'una iniciativa que unia aquests grans esperits. Calia encara menys que semblés hostil. El president de la República es feu comunicar el dossier. En qüestió

de segons, va canviar la posició de França. Un comunicat de l'Elysée arribà fins a deixar entendre que França volia prendre ella mateixa la iniciativa de fer intervenir els nou països del Mercat Comú prop del general Franco". Els cinc signataris del comunicat foren André Malraux, Pierre Mendès-France, Louis Aragon, J.P.Sartre, François Jacob.

(173) La qüestió de la veritat o, millor, dels "règims de veritat" és extremadament important en el pensament polític de Foucault. Així, escrivia en el pròleg del llibre-denúncia de Berbard Cau L'affaire Mirval ou comment le récit abolit le crime (1976 -on es reconstrueix minuciosament, en contra de la versió oficial, la mort de Patrick Mirval a la presó de Fleury-Mérogis-: "La vostra anàlisi mostra concretament el que pot ser la comesa avui d'un inter-lectual: simplement el treball de la veritat. Molta gent, des de fa anys, es pregunten abans de parlar, o més bé intenten demostrar tot parlant que tenen la ideologia 'justa'. Però la veritat existeix, amb poder i efectes, amb perills també. I més que no pas deixar-se prendre encara una vegada en els debats sobre la ideologia, la teoria i la pràctica, si la comesa d'avui no fos produir la veritat, d'objectar-la ¿on és possible de fer-ne un punt de resistència irreductible? La veritat no és mai políticament indiferent o inútil -jo no diria tant de la teoria" [ibid.1976,X].

La tasca fonamental de tots els grups en què Foucault participà és aquesta. I això val també per a) d'altres inter-lectuals, b) les institucions penitenciàries, c) el govern, d) els mitjans de comunicació. En ocasions, Foucault es feu detenir per aquesta causa de forçar a restablir determinats fets o bé per a obligar a donar informació precisa, i també incità a la desobediència civil. (Però aquesta fou una situació política acuradament evitada pels diversos governs: Foucault mai no va ser jutjat ni retingut en cap comisaria més d'unes quantes hores). Així, en ocasió d'haver repartit octavetes en favor de l'avortament lliure -amb membres del G.I.S (Groupe Information Santé)- i d'haver estat retinguts a la P.J. un temps breu, A.Landau, J.Y.Petit i Foucault mateix escriviren al NOUVEL OBSERVATEUR [29/X/1973]: "(...) afirmem: nosaltres formem part del G.I.S. Hem escrit i difòs aquesta octaveta i hem participat i aportat el nostre suport al Moviment per a la llibertat de l'avortament. Inculpeu-nos (...). L'octaveta apunta a què això pugui dir-se, i a què, sorgides d'una clandestinitat venrgonyosa en la qual hom buscava mantenir-les, les dones puguin finalment disposar d'una informació alliberada (a) sobre l'avortament i la contracepció. Altrament, és ben bé d'aquesta informació de què el govern vol privar aquestes dones, i és del sentit de la instrucció que és en curs".

Altres vegades, foren els medis d'informació el centre de l'atenció de Foucault. Així, en l'anomenat "afer Suffert". Georges Suffert, pel juny del 1976 i juny del 1977, va fer greus acusacions de terrorisme i espionatge contra Henri Curiel. Aquest fou assassinat el

4 de maig del 1978 per un suposat "Comando Delta". Sembla ser que les acusacions foren establertes mitjançant fitxes establertes pels serveis secrets francesos que eren inaccessibles al públic. Foucault, juntament amb S. de Beauvoir, Chabrol, Vidal-Naquet, entre d'altres, exigia responsabilitats a T.V.F.1 pels fets [NOUVEL OBSERVATEUR 14/I/1980].

Hom ha de tenir en compte, però, que aquesta concepció "política" de "veritat" també estava larvada -igual que la concepció "teorètica", com mostraré més endavant (vid. supra 3.5.3.4.)- per l'historicisme i el pragmatisme. D'aquesta forma, insistia en "pensar altrament" i situar-se sempre en els "règims de veritat" que cada cultura específica posseeix. Així recolzà en un principi la revolta iraniana a partir del model religiós -que denominà "espiritualitat política"-, refusant de situar-se en un altre punt teòric que no fos la interpretació dels fets segons la comprensió de l'experiència immediata -refusava la "veritat analítica" pròpia de la cultura europea. "No tenen el mateix règim de veritat que nosaltres-declarava a Claire Brière i Pierre Blanchet [1979, 239-40]-El qual, d'altra banda, és ben particular, àdhuc si ha esdevingut quasi universal. Els grecs tenien el seu. Els àrabs del Mahgreb en tenen un altre. I a l'Iran està, en bona mesura, modelat sobre aquesta religió de forma exotèrica i contingut esotèric. Es a dir que tot el que és dit sota la forma explícita de la llei reenvia al mateix temps a un altre sentit que parla. Així, doncs, dir una cosa que en vol dir una altra, no solament no és una ambigüitat condemnable, sinó que és al contrari una sobrecàrrega necessària i valorada. I, aleshores que diguin, carai, quelcom que al nivell dels fets no és veritat, però que reenvia a un altre sentit profund, però que reenvia a un altre sentit profund, inaccessible en termes d'exactitud i d'observació...". Es tracta de la contraposició foucaultiana entre una "veritat" d'experiència, existencial (de identitat de cultura), i la "veritat analítica" fruit d'una abstracció que, en dependre justament de la veritat existencial, no pot ser universalment compartida: no hi ha "metaveritat" o discussió possible dels criteris de veritat, de la mateixa manera que abans havia establert la inexistència d'una "metapsiquiatria" (vid. supra 2.4.1.2.).

Què significa doncs ¿dir la veritat? Al meu parer, hi ha identitat de resposta teorètica i pràctica en aquesta qüestió: es tracta del procés de producció prescriptiva d'interpretació compartida per una comunitat política. Així, contestava a M. Cacciari: "(...) llegir la història d'aquesta manera significava efectivament traçar en la realitat contemporània, vies possibles, que després han mudat, amb les transformacions indispensables, de les vies realment seguides. Es aquesta polemització del real l'efecte de veritat que vull produir (a)" [P.S.P.1978,10]. La reconstrucció de la qual parla Foucault és més doncs una reconstrucció d'esdeveniments concrets que resulten -com dirà moltes vegades- "insuportables", que no pas una reconstrucció àmplia de les causes que els van motivar (lloc teòric que és emplenat per les successives

interpretacions històriques del poder, la resistència..).

(174) Arran dels "reportatges d'idees" sobre l'Iran, Claudia i Jacques Broyelle qüestionaven les opinions que aquest havia publicat sota el títol A quoi révent les Iraniens? amb una altre titulat A quoi révent les philosophes?. Els periodistes expressaven dubtes pertinents sobre l'entusiasme del filòsof per la revolta, adduint els fets del Ministeri del Control del Comportament conforme als preceptes del Corà. Foucault va respondre com segueix: "Le Matin, fa quinze dies, em proposava de respondre a M. Debray-Ritzen; avui, al Sr. i la Sra. Broyelle. Per ell jo era 'antipsiquiatra'. Per aquests 'antijudicial'. Ni a l'un ni a l'altre respondré. Perquè no he pres mai part a una polèmica sobre 'la meva vida'. No compto pas a començar avui. (...) l'expressió i la pràctica de reconèixer errors em recorden alguna i moltes coses. Contra elles he lluitat. No em prestaré, àdhuc per via de premsa, a un joc la forma i els efectes del qual em semblen detestables" [LE MATIN, 27/III/1974]. En realitat, Foucault no responia al to cominatiu dels periodistes que havien expressat que "tots els models de la gamma foucaultiana porten la mateixa empremta antidemocràtica (burgesa), anti-legalista, antijudicial" i que "hom tenia el dret de protestar per publicitat mentidera". En defensa de la dignitat política es rebe-lava contra la tècnica inquisitorial que ell mateix havia estudiat a L.V.F.J.(1973) i que havia denunciat moltes vegades com a tècnica encara vigent en els països de l'Est. Aquesta desconexió entre "vida" i "pensament", tanmateix, com he tingut ocasió d'avançar en la Introducció, encobreix els límits de les seves interpretacions històriques i els seus judicis concrets sobre la "història del present".

(175) La noció d'"i-legalisme" és una noció cabdal en la interpretació històrica de Foucault des del 1975 (S.P.). És una noció connectada amb la idea que hi ha un "exèrcit de rerserva" del poder que permet d'exercir-lo amb eficàcia de la mateixa manera que Marx havia postulat un "exèrcit de reserva" fluctuant entre la classe obrera que permet de mantenir els preus de la força de treball i extreure'n plusvalor. "Em sembla-escrui Foucault [NOUVEL OBSERVATEUR 26/I/1976]- que caldria fer aparèixer la gran degradació dels i-legalismes -des d'aquell honrat a voltes, tolerat sempre, del diputat U.D.R., immobiliari, de l'alt traficant d'armes o de drogues, que se serveixen de les lleis, fins aquell, perseguit i castigat, del petit lladre que refusa les lleis, les ignora i és sovint entrampat (piégé) per elles; caldria mostrar quina partició introdueix entre ells la màquina penal. La diferència, important aquí, no és entre el 'dret comú' i polítics sinó entre els usuaris de la llei que practiquen i-legalismes aprofitables i tolerats i els i-legalismes rudimentaris que l'aparell penal utilitza per a fabricar els permanents de la delinqüència". Tornaré més endavant sobre aquesta noció

(3.5.3.3.). Val la pena assenyalar aquí tanmateix que designa la "manera de fer amb la llei", quan aquesta entra com a dada material en l'estratègia del pla d'acció de grups o individus -en tant que mode d'operar real, efectiu i, per tant, esperat i predictable, de l'Administració de l'Estat- i que, per Foucault, és condició de l'exercici ordenamentador de les estratègies de poder des del neixement de la presó (s.XIX).

(176) El tipus d'accions empreses per Foucault en aquesta època tenen un caire específic, volgutament no violent i exclouen l'acció directa (amb força en les coses o en les persones). Per ell era important, per tal de mantenir la credibilitat de les denúncies, de mantenir-se formalment dins de la legalitat (i això no exclou la incitació a la desobediència civil). Convé no oblidar que els motins de les presons (1971-1974) van col·lusionar, literalment, sobretot durant el primer any, l'opinió pública francesa. Els membres del G.I.P. -S.Vidal-Naquet, J.M.Domenach i Foucault- no ho tingueren gens fàcil per a fer canviar el mode com els mitjans d'informació donaven les notícies. Els comunicats del Ministeri de Defensa els titllava d'"elements subversius". (Després del motí a la presó de Nancy (15/I/1972) el ministre en funcions René Pleven declarava: "El motí que ha esclatat entre els detinguts de la presó Charles III a Nancy no era motivat per cap causa seriosa de malcontentament. És clar que cert elements subversius s'esforcen actualment per utilitzar els detinguts per a provocar o relançar una agitació perillosa en diversos establiments penitenciaris" [Vid.POLITIQUE-HEBDO 20/I/1972, LE MONDE 18//1972]. J.M.Domenach -amb experiència d'oposició a la guerra d'Algèria i d'Indoxina- s'expressava així a COMBAT [18/I/1972]: "Pertanyo en efecte a un d'aquests 'grups extremistes exteriors a les presons' que el ministeri de justícia encausava en el seu comunicat del 12 de gener, i que inquieten els esperits en dir coses que M.Pleven repeteix amb un any de retard. Confesso doncs ésser un d'aquests 'elements subversius' que el mateix ministeri, en el seu comunicat del 15 de gener acusava de trobar-se a l'origen de la revolta del detinguts de Nancy".

Les accions no violentes singulars de Foucault en compte propi -deixant de banda la seva participació en organitzacions col·lectives- poden sintetitzar-se així: a) manifestacions amb presa de la paraula (i.e. 27 de nov. 1971, contra l'assassinat d'un jove àrab, M.Djelalli, a la Goutte d'Or); b) participació en comitès puntuals per a esclarir fets o demanar responsabilitats (i.e. participació en el Comitè Djelalli); c) accions de suport a grups que desitjaven arribar a l'atenció pública (i.e. 18 de febrer del 1972: manifestació i lectura del comunicat de reclusos de Melun), d) accions d'enllaç entre aquests grups i les autoritats (i.e. entrega i lectura de plec de reclamacions al Ministeri de Justícia, 17 de gener 1972); e) participació en empreses concretes amb objectius puntuals definits (i.e. participació en el Comitè "Un Vaixell per a Vietnam", 20 de juny del 1979.

672

Justament les revelacions finals de B. Kouchner han fet saber que Foucault hauria estat responsable únic de l'organització del següent vaixell coordinat per "Médecins du Monde" i que hauria estat enviat en missió al Tshad per un període no menor a dos anys.); f) accions derivades de la seva vinculació al G.I.P. i C.D.D.D. (i.e. "sittings-in", marxés sobre les presons -sovint amb violència provocada per l'actuació policial-LE MONDE 29/II/1972);g) viatges de protesta (aprofitant la seva projecció pública com a figura reconeguda internacionalment) (i.e. protesta pels condemnats del F.R.A.P. Madrid,197); h) conferències de premsa i entrevistes sobre esdeveniments concrets (i.e. 28 de desembre del 1984, com a conseqüència d'un accident laboral miner que va costar la vida a 48 treballadors; h) participació en setmanes de discussió, conferències sobre problemes concrets (i.e. la trobada d'antics reclusos de Lyon, vid. POLITIQUE-HEBDO 27/I/1972).

(177) El dia 11 de juliol del 1977 Croissant va demanar asil polític a França; fou extradit -en contra d'un jurisprudència francesa que semblava assentada- el dia 1 de novembre del mateix any, després de pressions polítiques de la R.F.A. -incloses telefonades Giscard d'Estaing/Schmidt. El detonant fou l'aparició de Croissant davant les càmares de la televisió francesa, on explicava la tortura blanca i mètodes policials emprats en la socialdemocràcia alemanya contra presos polítics dins de presons d'alta seguretat com la de Stammheim. En mots del propi Croissant: "vaig descriure la República Federal com un Estat que extén el seu programa governamental d'extermini d'un moviment de resistència armada als propis presoners polítics" [vid. la memòria política de l'advocat (1979)1979,12]. La visió de Croissant de la política incriminadora de la defensa duta a terme en aquests anys és molt clara: "Els tres processos contra els defensors, que ni tan sols van tenir ni el dret a defensar en aquesta fortalesa policial -Groeneweld, Ströbele i jo-, tenen ara per funció justificar a posteriori totes les mesures d'excepció que la República Federal ha pres en Stammheim de manera exemplar, fent intervenir tot el seu aparell de domini -el legislatiu, l'executiu i el judicial- per tal de poder presentar a l'opinió pública l'espectacle d'un procediment penal pretesament normal contra els presoners de la R.A.F." [ibid.15]. Com veurem, arran de les revoltes de les presons franceses -més que no pas arran d'accions terroristes- també s'instal·laren a França. "quartiers d'haute sécurité" i lleis amb poquíssimes garanties processals.

(178) Foucault va usar aquesta denominació en dos sentits complementaris. Un restringit a les tècniques de poder usades per "la" burgesia en el segle XIX per a separar la població proletaritzada de la delinqüent -exèrcit, colonització, presó- [Vid. el debat amb els Maos (1972)1978 ed. Morey,103]. L'altre, més ample, que connecta la "plebs" directament amb la capacitat de resistència a les tècniques de poder: "Per descomptat,



cal no concebre la plebs com el fons permanent de la història, l'objectiu final de totes les dominacions, la llar mai apagada de totes les rebel·lies. Per descomptat, la plebs no té realitat sociològica. Però hi ha sempre quelcom en el cos social, en les classes, en els grups, en els individus mateixos, que escapa en certa manera a les relacions de poder; quelcom que no és la matèria primera més o menys dòcil o reàcia, sinó que és el moviment centrífug, l'energia inversa, l'esquitllada. Sens dubte 'la'plebs no existeix, però 'hi ha'plebs. Hi ha plebs en els cossos, en les ànimes, en els individus, en el proletariat, n'hi ha en la burgesia, però amb una extensió, unes formes, unes energies i unes irreductibilitats diverses. Aquesta part de plebs és menys l'exterior del poder que el seu límit, el seu revers, el seu contrapunt; és la que respon a qualsevol avenç del poder amb un moviment per a desfer-se d'ell; és doncs el que motiva qualsevol nou desenvolupament de les relacions de poder. La reducció de la plebs pot efectuar-se de tres maneres: o per domini efectiu; o per la seva utilització com a 'plebs' (cf. la delinqüència en el segle XIX); o, finalment, quan ella mateixa es fixa segons una estratègia de resistència. Pendre aquest punt de vista de la plebs, que és el del revers i el límit al poder, és indispensable per a fer l'anàlisi dels seus dispositius; a partir d'aquí es poden comprendre el seu funcionament i els seus desenvolupaments" [(1977)1978,155 ed.Morey]. L'ús de "plebs" com a concepte interpretatiu; al meu parer, correspon tant a la visió "estratègica" de la llibertat que més tard denominarà "agonisme" (1982), com al propi funcionament "desdoblant" de l'"ésser lingüístic" en el pensament. El lector pot adonar-se ja, tanmateix, de l'ontologia historitzada subjacent que transpua el text:"plebs" com una capacitat ontològica -lligada a qualsevol exercici de les tècniques de poder desplegades en el segle XIX- i que és condició de l'exercici /"pràctica" de "resistència" en aquest mateix poder. En el punt (6) he fet esment tanmateix al primer sentit -més clar- que posseïa el terme. I hom ha de tenir en compte que es tracta d'una noció abandonada amb posterioritat a 1977.

(179) El fonament d'aquestes tesis ha de buscar-se en la pròpia filosofia foucaultiana, com es mostrarà tot al llarg del present capítol. Faré algunes precisions tanmateix a aquestes tesis per tal d'exemplificar l'abast pràctic que tenen, però també per tal de mostrar l'hermenèutica que pressuposen.

La "recuperació" de tècniques i pràctiques d'experiències passades és el resultat de la interpretació "diferencial" de l'arqueologia que -segons Foucault- permet recuperar aquest resultat i fer-lo jugar "genealògicament" en estratègies de lluita actuals. Així, cal diferenciar acuradament l'"experiència" recuperada de l'"experiència" de reescriure, escatir, redescobrir en la memòria del llenguatge el seu aspecte "altre", tapat pel lligam del discurs al poder institucional. Per exemple, referent a la lluita obrera, escrivia : "Hi ha en el cap dels

obrers experiències fonamentals, eixides de les grans lluites: el Front Popular, la Resistència... Però els diaris, els llibres, els sindicats, no retenen sinó allò que els interessa" [LIBERATION, 22/I/1973]. L'objectiu estaria en obrir aquesta memòria perquè "hom veu com els obrers, a partir de llur pròpia experiència i sense estar encara enquadrats (a), han pogut lluitar perfectament contra la burgesia. Actualment, en el moment en què es planteja saber si els sindicats i els partits són els instruments bons de la lluita de la classe obrera podria ser interessant referir-se a l'exemple d'aquestes lluites antigues".

El tema de la "voluntat" col·lectiva pot confondre, però hom ha de tenir en compte que, per Foucault, és el lloc de manifestació de la "resistència" al poder en funció d'un canvi en el mode d'existència de la individualitat. Així declarava respecte a l'Iran [Conversa C.Brière/P.Blanchet 1979,279]: "Allò que ha donat la seva intensitat al moviment iranià ha estat un doble registre. Una voluntat col·lectiva políticament molt afirmada i, d'altra part, la voluntat d'un canvi radical en l'existència". I encara [ibid.234]: "Però, sobretot, cal que ens canviem nosaltres mateixos. Cal que la nostra manera de ser, la nostra relació amb els altres, amb les coses, amb l'eternitat, amb Déu etc... siguin completament canviades, i no hi haurà revolució real si no és amb la condició d'aquest canvi radical en la nostra experiència. Penso que és aquí on l'Iran ha jugat un paper. ¿Fascinació que exerceix tal o qual de les seves obligacions, tal o qual dels seus codis? Pot ser, però sobretot, en relació a la forma de vida que era la llur, la religió era per a ells com la promesa i la garantia de trobar amb què canviar radicalment llur subjectivitat (a)".

Els conceptes de "governamentalitat" (gouvernementalité) i "biopolítica" (biopolitique) giren també a l'entorn de la subjectualització, del poder exercit sobre l'individu. Per "governamentalitat", Foucault entén l'"activitat que emprèn la conducció dels individus durant tota llur vida situant-los sota l'autoritat d'un guia responsable del que són i del que els passa" [C.C.F.1977-78] (matisaré més endavant aquesta caracterització). Foucault dedicà a la "governamentalitat" un intent de reconstrucció succintament històrica en una exposició al C.F. de gener del 1978 [ed. Julia Varela-F.Alvarez-Uría 1981,9-26] on donava els tres sentits del terme: "1) el conjunt de les institucions, procediments, anàlisis i reflexions, càlculs i tàctiques que han permès exercir aquesta forma específica i molt complexa de poder que té per blanc la població, per forma principal de saber l'economia política, i per instruments tècnics essencials els dispositius de seguredat, 2) la tendència que en Occident no ha deixat de conduir, des de molt de temps ençà, cap a la preeminència d'aquest tipus de poder que es pot anomenar govern sobre tots els altres: sobirania, disciplina, etc... i que ha implicat, per una part, el desenvolupament de tota una sèrie d'aparells específics de govern i, per l'altra, el desenvolupament de tot un conjunt d sabers, 3) el procés, o, millor, el resultat

del procés a través del qual l'Estat de Justícia de l'Edat Mitjana, convertit en Estat Administratiu en els segles XV i XVI, es troba a poc a poc 'governamentalitzat'.

La "biopolítica" o "biopoder" és "la manera com ha estat intentat, des del segle XVIII ençà, la racionalització dels problemes plantejats a la pràctica governamental pels fenòmens propis a un conjunt d'éssers vius (des vivants) constituïts en població: salut, higiene, natalitat, longevitat, races...". Per tal d'entendre aquests plantejaments, cal comprendre que les preguntes que Foucault es formula són sempre al nivell de tècniques concretes de poder, històricament situades en tant que "pràctiques" efectives que tenen llur propi desplegament amb relativa independència de les formes polítiques de l'Estat.

(180) Aquesta temporalitat immanent en les formes de poder correspon també -com veurem més tard- a la historització interpretativa del signe. Cal assenyalar que aquest tipus de lectura duu a una combinatòria conceptual ben coneguda en teoria social des de la formulació comprensiva de "tipus ideals" per part de Weber: abstraccions que no corresponen a cap referent immediat si no és per aproximació successiva de cassos que poden ser més o menys graduats en funció de llur correspondència. Així procedeix Foucault quan escriu: "D'una manera general, podem dir que hi ha dos tipus de lluites: aquelles que s'oposen a les formes de dominació (ètniques, social i religioses); aquelles que combaten tot allò que lliga l'individu a ell mateix i assegura la seva submissió als altres (lluites contra la subjecció, contra les diverses formes de subjectivitat i de submissió) (a). La història és rica en exemples d'aquests tres tipus de lluites socials, ja es produeixin de manera aïllada o conjunta. Però fins i tot quan aquestes lluites s'entremesclen, n'hi ha quasi sempre una que domina" [T.S.P.1982;781-82]. Així, a l'Edat Mitjana, dominaria el primer tipus, en el segle XIX el segon i, en els nostres dies, el tercer, però amb la peculiaritat d'haver-se donat ja abans i haver estat tapat pel mode d'experiència de la lluita dominant. D'aquí la insistència en la relectura i recuperació d'experiències passades, avui actuals.

(181) La vocació política dels inter-lectuals francesos presenta també un vessant de crítica integrada al funcionament de la democràcia formal que Foucault va captar perfectament com a "guàrdia nacional de les consciències" [NOUVEL OBSERVATEUR 9/II/1970]. Justament és aquest paper d'élite de la llibertat programada -molt marcat des de l'organització administrativa de llur formació- el que Foucault contrastava directament amb la tesi de l'"inter-lectual específic". Alguns problemes que tingué vingueren per la seva defensa de la reforma de la institució universitària. Vid. "Une petite histoire" [NOUVEL OBSERVATEUR 17/III/1969] on s'explica com va ser rescindida una invitació per a parlar al French Institute de Londres per causa dels seus punts de

vista. Foucault mateix conta l'afer de la denegació de paraula de la que va ser objecte a la mateixa revista [31/III/69]: l'Institut Francès hauria volgut evitar discussions públiques que haurien dut problemes a l'Ambaixada. Vid. sobre el lligam dels inter-lectuals a les càtedres atorgades per l'Estat, Pierre Thuillier, Socrate Fonctionnaire. Essai sur (et contre) l'enseignement de Philosophie en France (Paris, 1969).

La tradició crítica a la qual es vincula Foucault, al meu entendre, és la de la reacció moral i de consciència política que mantingueren des del final de la guerra les revistes ESPRIT i LES TEMPS MODERNES, primer, i ARGUMENTS i SOCIALISME ET BARBARIE, després.

El refús de les formes organitzatives del P.C. és una qüestió complexa que -en el cas del inter-lectuals- es barreja amb qüestions ideològiques i de política internacional. David Caute [(1967)1968,208] situa el trencament de les esperances que aglutinà el P.C.F. després de la guerra en el període 1948-49, a l'entorn de la campanya del Kominform sobre Tito, els judicis Rajk-Rostov i les revelacions sobre els camps de treball soviètics -que suscitarren les crítiques, i.e., d'Albert Camus.

El tema del progressiu degoteig d'inter-lectuals de les files del partit comunista em sembla una qüestió que requereix una major investigació que la que puc oferir aquí, però és inqüestionable que durant els anys seixanta es produí un deteriorament del predicament de què havia gaudit el P.C., sobretot després del maig del 1968. El que ambiguament puc denominar clima o ambient dominant durant els setanta, a Paris, era francament anticomunista i sovintejaren les autocrítiques en les memòries del ex-militants -gent, d'altra banda valuosa, que havien mantingut posicions coratjoses durant la Resistència i la Guerra Freda-.I.e. Dominique Desanti, en Les Staliniens. Une expérience politique (1944/56) escriu sobre la moral comunista: "A casa nostra, al P.C.F., la qüestió de les dones romanien molt ambigua. Naturalment, en teoria era de llei la més perfecta igualtat de drets. I a l'Alliberament havíem estat el partit que comptava amb dones parlamentàries, o consellers municipals, o membres de la direcció. De fet, en la 'veritable' direcció gairebé només romanien les "esposes". Hem vist ja el culte de la parella legítima o, si de cas, conjugal. Sens dubte estava abocat a reforçar aquesta 'normalitat', aquesta respectabilitat, aquesta qualitat tranqui-litzadora de francès-mig i de 'bona família francesa' (com va escriure Ceretti de Thorez) que tranqui-litzaven els electors i simpatitzants. ¿Es que no havíem de lluitar contra la propaganda comunista-amb-el-ganivet entre-les-dents, amoral, perillós, sanguinari? Per l'Alliberament, el Partit, com tota França, va conèixer la gran tempesta sentimental i sexual del retorn dels presoners i deportats, alguns dels quals trobaren ocupats el cor i el lloc de la parella. Després, les glaciacions puritanes de l'Est van establir regles rigoroses. D'antuvi, les de seguredat, que s'apliquen en tota 'contrasocietat': mai un lligam amb l'enemic. Després, les prescripcions de tota moral de grup: no prendre el o

la parella d'un camarada...¿però com, en un medi tan clos sobre si mateix com és el dels responsables comunistes, evitar aquestes trobades i aquestes inclinacions? La secció dels quadres exercia una vigilància efectiva sobre la vida privada dels militants. Es aquí on es venien a plànyer les esposes., militants abandonades; i hom deia al 'culpable' que escollís. Divorciar-se? D'acord; sense ser ben vist, era admès. Però no adulteri, no 'ménage-à-trois', no 'decadència burgesa'. Com sempre en aquests cassos, jugava la hipocresia. Tot s'esdevenia com a fora. Però aquests francesos d'avantguarda oferien per model la parella conjugal, la família comjugal, i les 'utopies' d'Engels haurien estat tractades de 'decadència burgesa' pels militants, si hom no hagués citat l'autor." [1975,245].

Vid. també sobre la qüestió de la intolerància les declaracions sobre la seva experiència del poeta Francis Ponge a Claude Mauriac [1974,424-425]: "Fou després de l'Alliberament que l'atmòsfera esdevingué per a ell i per milers d'altres -interlectuals o obrers, irrespirable: hom pot plegar la seva natura, obligar-la a la disciplina, però no tota una vida. Hi ha un moment on allò que era sacrifici per una causa esdevé traïció pura i simple".

Al meu entendre, a l'entorn del tema del P.C. es va produir -venint d'aquestes experiències personals- una banalització analítica de temes que són independents d'ella per tal com corresponen a l'anàlisi històrica d'actituds socioeconòmiques. Així, el rebuig de "la" revolució i "l'universal" esdevingueren en aquests anys temes privilegiats de crítica periodística, barrejats amb la crítica a la política de l'URSS i el "Goulag".

Foucault va viure aquest "clima" i generalitzà característiques de P.C.F., si de cas, a tot P.C. europeu, inclòs l'italià. Així respongué a les crítiques de M.Cacciari amb una contracrítica directa als partits comunistes: "per ells el problema de l'interlectual no és el de dir la veritat, perquè als interlectuals del P.C. no se'ls ha plantejat mai de dir la veritat; se'ls ha dit de prendre una posició profètica, de dir: això és el que cal fer, que és ben entès simplement d'adherir-se al P.C., de fer com el P.C., de ser amb el P.C. o de votar pel P.C. En altres termes, allò que el P.C. demana als interlectuals és de ser l'anell de transmissió dels imperatius interlectuals, morals i polítics que el partit pugui utilitzar directament. I l'interlectual que pren la posició completament diversa, que consisteix de dir a la gent: voldria produir efectes de veritat que siguin de tal manera que puguin ser usats per a una batalla possible, que serà feta per qui vulgui, en formes per a trobar i en organitzacions per definir; aquesta llibertat que deixo al final del meu discurs, a qualsevol que vulgui fer alguna cosa, d'això, evidentment, la gent del P.C. no en parla. Es justament el contrari d'allò que es voldria que jo fes, ja que per al P.C. l'interlectual real és aquell que calma la realitat, explicant com hauria de ser i dient a l'instant que serà el jorn en el qual tots faran com el partit comunista" [P.S.P.1978,11]. Vid. també sobre el

silenci amb què foren rebuts els seus llibres pels "marxistes" i sobre el seu caire agressiu [Conversa M. Fontana 1977, 16-17], sobre el Goulag vid. [Conversa amb LES REVOLTES LOGIQUES Ed. Morey (1977) 1978, 150].

Sobre els tipus de "formes" de contrapoders que Foucault observà en l'antipsiquiatria -concretament T. Szasz, els establiments de Kingsey Hall, Corèges, Gorizia- vid. C.C.F. 1973/74: "El conjunt de la psiquiatria moderna és en el fons travessada per l'antipsiquiatria, si hom entén per això tot el que replanteja el paper del psiquiatra encarregat antigament de produir la veritat de la malaltia en l'espai hospitalari". Foucault interpreta l'antipsiquiatria a partir de la seves bases gnoseològiques i, així, "el que està en joc en l'antipsiquiatria no és en absolut el valor de la veritat de la psiquiatria en termes de coneixement (d'exactitud diagnòstica o terapèutica) (...) sinó que és a la institució com a lloc, formes de distribució i mecanisme d'aquestes relacions de poder al que ataca l'antipsiquiatria".

Sobre els fets de maig (vid. nota 182), Foucault mantingué diverses posicions, perquè anà matisant el seu entusiasme primerenc. De fet, no els va viure directament i ell tampoc en fou un dels noms inter-lectuals punters (contra el que podria semblar a l'entrant des d'una lectura posterior). Ni les obres ni el nom de Foucault van tenir art ni part en les discussions que es van dur a terme en la Comuna d'Estudiants. Per adonar-se del clima distès i festiu, llunyà de preocupacions teòriques que dirigessin el procés, resulta força interessant repassar els textos i documents aplegats i presentats per Alain Schnapp i Pierre Vidal-Naquet, Journal de la Commune Etudiante. Textes et Documents. Novembre 1967-Juin 68 (Paris, 1969). El nom de Foucault no apareix ni una sola vegada en els escrits, documents, proclames i extrets de publicacions aplegats. Tan sols Pierre Vidal-Naquet en dóna una referència indirecta en la seva documentada, però encara no prou diatanciada, Introducció -Esquisse d'une révolution- (i encara negativa): "I què dir dels metafísics que afirmaven la mort de l'home en tant que subjecte pensant i actuant, individualment o col·lectivament (cartesià o marxista), de l'home 'sobredeterminat', que no parlava, però de qui 'hom' parlava, en qui 'hom' pensava, aquest 'hom' apareixia com la transposició mítica de la màquina racional, del sistema dels tecnòcrates, aquest 'hom' que es pot identificar, de segur, amb la màquina de guerra americana infligint la 'democràcia' en el Vietnam a cops de bomba (...)". Els personatges polítics d'esquerra que van ser posats a discussió en assemblees i "meetings" - llevat dels clàssics- eren Althusser, Aragon, Marcuse, Sartre, però no Foucault.

Durant els anys següents al maig-68, Foucault va realitzar algunes declaracions que tendien a sobrevalorar el fenomen, evitant el qualificatiu de "revolució" de què parlaven ens autodenominats "enragés de Nanterre". I.e. [Conversa amb ACTUEL 1971. ed. J. Varela-F. Alvarez-Uría 1978, 37]: "Jo considerava aquest tema en el seu sentit més superficial. Maig-68 ha destruït l'ensenyament superior al segle XIX, aquest

curiós conjunt d'institucions que transformava una petita fracció de la joventut en 'èlite social'. Els aspectes que hi llegí foren els de revolta, valoració de l'immediat, espontaneïtat, actitud moral de rebuig global a un mode de vida no volgut i no decidit per cada individu, i tècniques com el "sit in", "love in", "sleep in". Hi ha dos trets que val la pena esmentar. En primer lloc, el fet que el més de maig constituí pel filòsof una mena de presa de consciència política respecte a la inquietud que, des que començà a investigar, sentia: "(...)només vaig poder començar aquest treball [sobre el poder i les presons] després del maig del 68, és a dir, a partir de les lluites quotidianes dutes a terme per la base, per aquells que s'havien de debatre en les malles més fines de la trama del poder. Es on aparegué el concret del poder i a l'ensem la fecunditat versemblant d'aquestes anàlisis del poder per adonar-se'n d'aquelles coses que havien romàs fins aleshores fora del camp de l'anàlisi política [Conversa Fontana, 1977]. En segon lloc, el fet que s'adonà a) del fenomen de lluita més com a "mobilització cultural", de resposta global que no pas com a fenomen de contestació expressable en termes de lluita formal, b) del fenomen de simpatia que es produí entre estudiants, obrers i, sobretot, els professionals i tècnics de grau mig i superior. Al meu entendre, d'aquesta observació extragué la tesi de la reacció de l'"intel·lectual específic" als abusos del poder. Així, en el n.º 1 d'INTOLERABLE (vid. 3.2.3.1.) del G.I.P. hom pot llegir: "Els tribunals, les presons, els hospitals, els hospitals psiquiàtrics, la medicina del treball, les universitats, els organismes de premsa i d'informació: a través de totes aquestes institucions i sota màscares diferents, una opressió s'exerceix que és de socarrel una opressió política. Aquesta opressió la classe explotada sempre ha pogut reconèixer-la; no s'hi ha deixat mai de resistir, però ha estat obligada a suportar-la. Però heus ací que esdevé intolerable a noves capes socials -intel·lectuals, tècnics, juristes, metges, periodistes...-. Pretén exercir-se sempre a través d'ells, amb llurs ajuts o llur complicitat, però sense tenir en compte d'ara en endavant llurs interessos ni sobretot llur ideologia. Aquells que estan encarregats de distribuir la justícia, la salut, el saber, la informació, comencen a ressentir, en allò que ells mateixos fan, l'opressió d'un poder polític".

La percepció difusa d'un nou tipus de feixisme ha estat exposada de vegades per Foucault: "En aquesta història [la policia, el sobrecàrrec del sistema penitenciari...], la Resistència, la guerra d'Algèria, Maig del 68, han estat episodis decisius; fou la reaparició en les lluites de la clandestinitat, de les armes i del carrer; fou, per altra part, la posta en funcionament d'un aparell de combat contra la subversió interior (aparell reforçat en cada episodi, adaptat i perfeccionat, però, naturalment, mai depurat del tot); aparell que funciona 'en continuïtat' des d'ara fa trenta anys. Diguem que les tècniques usades fins al 1940 recolzaven sobretot en la policia imperialista; les que han utilitzat després s'apropen més al model feixista

(policia, quadriculació, tancament)" [Conversa amb Maos, 1971 Ed. Morey 1978, 83].

(182) Si es considera el període 1960-1980, que cobreix el pas de la IV a la V República, es produí a nivell estructural una reconversió general de l'economia francesa que, al meu parer, pot explicar en part tant els esdeveniments de maig com les tensions posteriors del període 1970-1974 (si més no, resulta imprescindible la seva presa en consideració per a explicar el malestar d'aquests anys).

Durant el V Pla Econòmic (1966-1970) -però en un procés continuat des de la devaluació de desembre del 1958 fins al V, VI, i VII Plans Econòmics- es produí una acceleració constant del moviment de concentració d'empreses propiciada i assegurada per l'Estat. Es a dir, la formació d'oligopolis i monopolis de gran indústria. Els responsables del V Pla foren sumament explícits al respecte. Calia que oligopolis i monopolis "disposin d'una massa de capitals propis suficients per afrontar la competència allà on es duguin, invertir a l'estranger, disposar de llurs propis centres de recerca i de llurs tècniques pròpies i tenir la possibilitat finalment de negociar en bones condicions acords en un quadre més ample en empreses estrangeres". Així, les lleis de 12 de juliol del 1965 instauren un tractament fiscal privilegiat (augmentat l'any 1967). De fet, però, les fusions de grups industrials havien començat abans, cap el 1960 (i.e. Péchiny-Ugine-Kuhlmann en la indústria química, o Creusot-Loire en la metalúrgica).

Els objectius que es perseguien eren aquests: a) l'adaptació del mercat francès a les estructures de lliure-canvi competitiu del mercat internacional; b) instauració d'un règim liberal econòmic veritable durant la IV i la V República de caire expansionista que acabés amb el "malthussianisme econòmic" i els privilegis corporatius de Vichy; c) a partir del 1955, adaptació al Mercat Comú. I, en síntesi, l'economia del període presenta els següents trets:

1º Aparició d'un nou esquema tecnològic, amb tendència a la desaparició de les empreses petites, augment de les mitjanes i augment de les grans (+500 treballadors). Del 1962 al 1972, els establiments que ocupaven 10 o menys treballadors tingueren una baixa espectacular: de 51.517 a 42756. La preferència també per talles mitjes s'explica pel fet que els avantatges tecnològics de la gran talla es compensa més enllà d'un cert límit per les dificultats d'organització.

2º La forma jurídica adoptada per les empreses fou, de manera generalitzada, la societat anònima. Al 1969, les 2/3 parts del volum de negocis registrats eren controlades per empreses que tenien aquesta forma (la qual cosa s'extengué també a les petites per llei del 1966 sobre S.A.).

3º Segons el Servei d'Estadístiques Oficials (I.S.E.E.), des del 1962 al 1970 el que es produeix és una concentració elevada d'empreses d'indústries estratègiques (creadores de demanda): siderúrgia, construcció, aeronàutica... El període on la concentració de capital és més sobtada es justament el de 1963-1969.



49 Correlativament, creixement del gran comerç en el sector terciari. Del 1966 al 1974 el nº d'hipermercats passà de 5 a 292, el dels supermercats de 1441 a 2719.

59 Privatització de les empreses públiques. D'acord amb la Comptabilitat Nacional, pel 1959, les empreses públiques asseguraven el 13'4% de la producció nacional; al 1969, 11'8%. El nº d'empreses havia passat de 1070 en 1957 a 118 en 1972.

6) Creixement econòmic fortament inflacionista. Del 1952 al 1972, l'augment anual mitjà dels preus de producció fou de 4'2%. Val la pena citar textualment el relat de l'economista liberal François Caron sobre aquest punt, per tal com mostra la forta descompensació salari / preus just abans del Maig-68. " (...) mentre que la inflació dels anys 1950 resultà en dos cops, el del 1950-1951 -el del 1957-58, separats per un període d'estabilitat que va durar de fet des del final del 1951 fins a mitjans del 1957, la dels anys 60 procedí d'un procés d'acceleració progressiva d'una alça dels preus que no es va interrompre mai i que, qualificada primer de rampant va tendir a esdevenir galopant (a): les taxes han estat el 4'4% per any del 1959 al 1972, de 5'7% de 1967 al 1972, de 11% del 1973 al 1978.

7) Actuació directa de l'Estat per a controlar els crèdits, arribant a una imposició de límit quantitatiu a l'expansió del crèdit bancari. Després dels fets de maig, els acords signats entre els sindicats, patronal i govern provocaren un brusc acreixement de les remuneracions (+del 10'5%) i, conseqüentment, de la demanda interna. La sortida governamental fou de "fugida cap endavant" i es donaren facilitats de crèdit (juny 1968) , però la crisi de novembre del mateix any imposà un nou control restrictiu del crèdit.

8) Reorientació geogràfica de les exportacions (cap als països del Mercat Comú) i canvi dels tipus de béns exportats (béns d'equipament en lloc de béns de consum).

9) Reducció de la inversió pública i augment de la inversió privada -tant la francesa com l'estrangera. Al mateix temps, els capitals van girar-se cap al tercer món en una "plaquette tournante". Les inversions directes es van acreïxer de la següent manera: 1500 milions de 1960 al 1963; 3.000 milions 1964-67, 11.700 milions 1968-1971.

(Les dades són de François Caron Histoire Economique de la France XIX-XX siècles (Paris, 1981); vid. també Robert Delorme, L'Etat et l'Economie. Un essai d'explication de l'évolution des dépenses publiques en France (1870-1980) (Paris, 1983)).

Sense pretendre una explicació merament econòmica dels fets de maig, i sense pretendre tampoc que aquestes dades gaudeixin de més valor que l'indicatiu, el que em resulta evident és que sense referència a aquest procés de reconversió propiciada per les polítiques econòmiques governamentals (i que respon segurament a un feòmen de recomposició de classes), hom no pot comprendre del tot la inquietud i les actituds dels sectors obrers i dels professionals liberals de grau mig, perquè la reconversió econòmica fou suportada sobretot per les capes més febles de la població, les quals veïen com augmentaven els preus (sobretot en el V Pla Econòmic)

mentre els salaris romanien quasi constants; veien com s'imposava un mercat competitiu de consum, sense disposar de perspectives de participació suficients, veien, finalment, com s'incrementava la pressió sobre el seu ritme normal de vida sense ser del tot conscients del procés global que s'estava esdevenint. En aquest sentit, les interpretacions culturalistes de maig -com la de Lipotewsky i Daniel Bell, que llegeixen en ell la "fi del modernisme", o la de Régis Debray, que hi veu un "bressol de la individualitat"- obliden de donar una explicació satisfactòria dels fenòmens en la situació concreta en què aquests es produïren (Vid. una síntesi bastant completa de les diverses posicions sobre el Maig-68 a Luc Ferry-Alain Renaut [1985, 63-100]). Situació que enclou els fenòmens estructurals, amb efectes a llarg plaç i que són experimentats per la població segons l'estatus social que s'ocupa. En aquest sentit, no pot estranyar ni que la revolta comencés per sectors marginals (immigrants, parats) i estamentals (estudiants), ni que s'hi afegissin els obrers de la Renault, ni que prosseguís amb la solidaritat de sectors professionals de classe mitja. Ni que fos un moviment de protesta desorganitzat.

Per un altre cantó, penso que els disturbis del maig tenen un pes específic diferent a França que, per exemple, a Itàlia o Alemanya. A Itàlia, sobretot, la revolta no fou, ja des dels inicis, un moviment inorganitzat d'estudiants, sinó un procés que havia estat en part preparat pels grups obreristes alternatius (com Quaderni Rossi o Classe Operaia), grups d'on sorgirien posteriorment els quadres dels Comitès Unitaris de Base (C.U.B), organització de fàbrica que aparegué en les lluites 1968-69. El que importava aquí era precisament la circulació de les lluites locals i l'articulació de les distintes pràctiques. Toni Negri comentaria després referint-se al període immediatament anterior al 68: "No era espontaneïtat. Articulació de la lluita significava la comunicació de la lluita d'una secció a l'altra: vem aconseguir, per exemple, mantenir durant un període molt llarg una sèrie de lluites que es comunicaven d'una secció a una altra, fins arribar a determinar la parància del patró [Vid. Toni Negri, Del obrero-masa al obrero-social. Entrevista sobre el obrerismo a cargo de Paolo Pozzi i Roberta Tommasini. (Barcelona, 1980)]. A França, en canvi, no s'observa un procés semblant al del fabriquisme italià. (La contraofensiva institucional no es va enfrontar, doncs, amb una articulació definida d'obriers i estudiants). Així, els comportaments i actituds del moviment del maig francès són polítics en un sentit diferent i més difús que la consciència i pràctica política que caracteritzava l'actuació dels quadres del C.U.B. No es tractava de cap superació de la teoria per la pràctica, sinó d'un nombre d'accions/síntoma, d'accions /"performance" en les quals entrava, com un element connex amb l'acte però incònnex amb qualsevol política intencional, la reflexió teòrica.

El que sí que la revolta donà lloc fou a l'activació de ressentiments larvats que, durant el període que seguí (1970-1974) trobaren canals

d'expressió en els quals intervingueren activistes que havien estat protagonistes dels fets de maig i que serviren també de detonant pels moviments de protesta dels immigrants i, sobretot, dels reclusos dins de les presons. I, en aquest darrer cas fou decisiva la participació dels activistes internats en els centres penitenciaris.

Així, l'agitació a les presons començà pel setembre del 1970 quan vint i nou "gauchistes" de maig -maoïstes- es van posar en vaga de fam en ésser-los-hi negada la consideració de presos polítics. La seva defensa pública fou empresa aleshores per l'organització Secours Rouge, creada el mes de gener, en un avenç del que seria després el G.I.P. "La primera intenció de Secours Rouge-es llegeix a LA CROIX 5/IX/1970-era definir l'abast de la vaga de fam de 29 'gauchistes', empresa des del primer de setembre per a respondre a un comunicat del Ministeri de Justícia que els reprotxava de 'voler parlar d'ells' i de 'reclamar privilegis'. La finalitat d'aquesta vaga és de fer aparèixer l'escàndol de les presons. En particular el de la brutícia, de la manca de menjar, de l'absència de guariment en cas de malaltia, de l'apilotament i de la vigilància". Entre ells s'hi trobava Alain Geismar. També P.Vidal-Naquet, futur co-fundador del G.I.P., a qui fou negat el règim especial que, més tard i per via de gràcia, li fou concedit pel ministre de justícia a instàncies d'una pregunta parlamentària de François Mitterrand, aleshores diputat per Nièvre [vid. LE MONDE 23/XI/1970].

En aquest període l'agitació i la violència interna a les presons se succeïren ràpidament. Dos morts a Aix-en-Provence després d'haver retingut hostatges (febrer 1971), un guardià greument ferit a Lyon (27 juliol), la mort d'una infermera i un vigilant a Clairvaux -assumpte Buffet/Bontemps- (21 setembre), nova presa d'hostatges (Marsella, 14 d'octubre); vaga de fam i manifestació col·lectiva a la presó de Draguignan (13,14 novembre) després de la supressió per part del ministre René Pleven del dret a rebre paquets per Nadal (12 novembre), vaga de fam a la presó central de Poissy (21 novembre), motí general a la presó de Toul on els 400 detinguts reclamaven el cessament del director. Amb intervals, els motins, els morts, les vagues, les revoltes, van durar fins a l'estiu del 1974 (Fleury-Mérogis, Nîmes, Clairvaux).

Al meu entendre, fou decisiva per a desencadenar el procés la llei de 4 de juny del 1970, coneguda com "loi anticasseurs", que perseguia la violència comesa en grup i que fou aplicada a la centena de maoïstes de Gauche Proletarienne que començaren la protesta. Però les dures condicions de les presons franceses provenien almenys de l'augment de reclusos provocat per la guerra d'Algèria. El creixement de la població penal fins al 1968 no havia estat gaire alt: del 1956 al 1968, la taxa de creixement mitjana és del 5%. Al 1968 la població penal era de 34.083 reclusos. El que resulta digne de reflexió és que, del 1968 al 1980, després d'una baixa motivada per la intervenció de decrets per alleugerir la situació, el nº de presos torna a equilibrar-se a l'entorn d'aquesta xifra. " (...) des del 1968-escrui

Pierre Tournier en la seva tesi doctoral impublicada (que jo conegui), Contribution à la Connaissance de la population des personnes incarcérées en France (1968-1980). Analyse démographique (1981)-el nombre de persones detingudes a la França metropolitana ha conegut importants fluctuacions. Poden distingir-se dues fases. La primera s'extén des del 12 de gener del 1968 al 12 de gener del 1975. En el curs d'aquesta fase, l'efectiu de la població penal experimenta la influència de textos legislatius o reglamentaris: llei d'amnistia del 30 de juny del 1969 i del 16 de juliol del 1974, posta en obra de disposicions legislatives noves -llei del 29 de desembre del 1972 (remissions de pena i dóna al jutge d'aplicació de penes el poder d'atorgar la llibertat condicional a les persones condemnades a una pena igual o inferior a 3 anys)- i ampliació ocasional d'un procediment de remissió de pena -decret del 3 d'octubre del 1974 (que atorgava reduccions de pena als detinguts que no havien pres part en els moviments d'insubordinació de l'estiu del 1974). Així, la població penal coneix una disminució de 23'6 % entre el 1/I/68 i el 1/I/75, o sia, una taxa mitja de creixement del 3'8 % . Experimenta el seu mínim absolut durant el període durant el període de referència al 12 de gener del 1975 amb un efectiu de 26032 detinguts" [ibid.86]. Però la segona fase, del 1 de gener del 1975 al 1 de gener del 1980 en nº de detinguts augmenta de forma continuada per assolir pel gener del 1980 la xifra de 35.655 detinguts. La taxa de creixement és del 6'5%. Viatge d'anada i tornada que només es pot explicar explicant al mateix temps la política governamental de contenció i enduriment de l'ordre públic que assegurava la no repetició dels esdeveniments de maig i la reconversió cap a una economia fortament competitiva.

(183) La relació entre el G.I.P. i la vaga de fam dels detinguts maoïstes és directa. Pel gener del 1971, a l'església de Saint Bernard, a l'estació de Montparnasse, s'organitzà una vaga de fam de recolzament. El 30 de gener, després de divuit dies de vaga, quatre mil persones (segons NOUVEL OBSERVATEUR) es manifestaren davant la plaça de Clichy: 170 arrestos, 14 detinguts preventius, càrrega policial. Aquí, a la Chappelle Saint Bernard, sorgeix l'anunci de la creació del G.I.P., que significa la posta en contacte de Foucault amb l'acció política directa. "Haviem arribat amb les nostres preguntes sobre la presó i la fam: i els detinguts ens respongueren amb d'altres preguntes, les mateixes que avui són al cor de les revoltes i de les reivindicacions" [NOUVEL OBSERVATEUR 17 de gener del 1972]. Vid. el primer manifest del G.I.P. i els detalls de la seva constitució a ESPRIT (mars, 1971). Vid. també una anàlisi de les fases de constitució i dissolució del G.I.P. a Michelle Perrot [1986, 153-163]. Perrot suggereix que el lloc de contacte i afinitat d'inquietuds entre els grups d'extrema esquerra i Foucault podria haver estat la Universitat de Nanterre, en la qual, després del 1968, fou professor. La idea primera de la constitució del grup sembla haver estat del propi Foucault, i de fet, el

primer domicili que es va donar fou el del filòsof, al carrer Vaugirard.

Les enquestes de l'INTOLERABLE n.º1 del G.I.P. són caracteritzades en el text de presentació com : a) "actes polítics", b) "el primer episodi d'una lluita", c) "un front d'atac estratègic" agrupant tècnics, detinguts, advocats, metges, famílies de detinguts. El G.I.P. mantenia que aquells que havien de lluitar llur lluita (i elaborar la informació a partir de llur experiència), eren els propis presoners, i que ningú no podia suplir-los. Però un dels punts de separació entre el G.I.P. i el posterior C.A.P. és la creença del primer en què la lluita en punts concrets i "intolerables" acobla estímuls, interessos i visions convergens per part d'inte-lectuals, tècnics (capes mitges) i afectats locals (en aquest cas, reclusos, però també podia tractar-se de soldats, immigrants o d'altres grups de població marginada).

El segon INTOLERABLE és una enquesta sobre Fleury-Mérogis, la presó experimental amb capacitat per a 3.000 joves de Paris, on hi havia hagut una revolta important el primer de maig del 1970. L'enquesta mostra la tecnologia aplicada a la presó i els seus efectes sobre el comportament intern dels joves: ce-les, sistemes d'interfonia, assistència social, relacions amb advocats d'ofici...

El tercer és el relat del que es qualifica com "homicidi legal" d'un destacat membre del Black Panther Party, George Jackson, el 21 d'agost del 1971. El pròleg és de Jean Genet, i els textos són preparats pel mateix G.I.P. Sorpren una mica aquest canvi d'escenari -de França als E.E.U.U.- però, més o menys per aquestes dades, Foucault havia visitat la presó d'Attica després dels violents esdeveniments que hi succeïren. Segons el G.I.P., la desaparició de Jackson hauria format part d'una ofensiva de l'Administració americana contra els grups armats. Els comunicats després de la mort de Jackson a l'interior de la presó -que havia estat descrita com el resultat d'una revolta interna- haurien tingut la finalitat de treballar l'opinió pública per a una sèrie de mesures repressives. Els objectius denunciats són cinc: a) comprometre els advocats negres i blancs que aporten als detinguts una ajuda jurídica i política, b) fer sospitosa de complicitat la comunitat negra, c) fer esdevenir tranquilitzant la imatge desvaloritzada dels guardians, d) trencar el front comú dels detinguts negres i blancs, e) acabar amb el prestigi dels "leaders" negres que lluiten amb els presos "comuns" i els "polítics".

El quart i darrer INTOLERABLE tracta del n.º de suïcidis de detinguts (37 només durant el 1972). Són suïcidis "de" presó, no suïcidis "en" presó. L'enquesta és amb el nom, lloc, i forma del suïcidi i enclou testimonis personals. La tesi que es manté és que el suïcidi no és un fenomen merament particular, individual, sinó que es produeix en circumstàncies determinades com la darrera forma possible de revolta. (Això explicaria la seva manifestació en "onades" coincidents amb períodes d'agitació).

Les dificultats amb què es trobaren els membres del G.I.P. per a dur a terme llur treball fou sobretot la resistència parada per l'Administració Penitenciària. A títol d'exemple, vid. les informacions que aporta J.M.Domenach a **ESPRIT** [juny del 1971]. No només es va donar ordre a la policia de la distribució dels **INTOLERABLE**, sinó que arribà al detall de prohibir la lectura de la revista **ESPRIT** dins de les presons franceses, quan a les espanyoles, sense anar més lluny, era permesa. (De tota manera, qui de veritat sofri de persecució fou el C.A.P., i no pas el G.I.P., el qual, a fi de comptes, estava compost per intel·lectuals de renom).

(184) Els onze objectius concrets del C.A.P. són els següents: 1) supressió dels antecedents penals, 2) supressió de la interdicció de residència, 3) supressió de la pena de mort, 4) supressió de la presó perpètua, 5) supressió de la taula penal, 6) supressió de la coerció per cas (arreglament de les despeses de la justícia), 7) reorganització del treball (salari mínim, seguredat social a la família, certificat de treball a la sortida, generalització de la formació professional durant la detenció), 8) dret al locutori i a la correspondència lliure, 9) dret a una assistència mèdica i mental correcta, 10) dret de recurs i defensa dels detinguts davant de l'Administració Penitenciària (llibertat condicional, mesures de gràcia...), 11) dret d'associació a l'interior de les presons (mitjà essencial per fer valer les reivindicacions).

L'editorial del primer nº del C.A.P. Journal des Prisonniers (C.A.P.J.) explicitava: "Els presoners volen d'ara en endavant donar-se mitjans de dir allò que experimenten durant i després de la seva reinserció. Mai se'ls ha donat la paraula: ells la prenen pujant a les teulades, fent vagues de fam, de vegades, suicidant-se". Es tractava d'arribar a l'opinió pública per tal de no haver d'arribar a aquests extrems i d'adreçar-se principalment cap a les direccions: 1) "modificar la mentalitat sovint egoïsta dels presoners per a dur-los a la lluita col·lectivament", 2) "fer comprendre al proletariat que no som ni bèsties ferotges ni els adversaris que pinta la gran premsa" [Vid. C.A.P.J Novembre del 1975].

L'organització interna funcionava assembleàriament i amb comitès per accions precises i objectius concrets: "Nosaltres no tenim estructures -es llegeix en el nº d'abril del 1976- refusem tota forma d'autoritat sobre el grup, vingui d'on vingui! El C.A.P. no té i refusa un cap, un patró, un president... les decisions que pren el grup són preses col·lectivament i assumides pel grup. Però cadascú pot escollir de lluitar allà on pensi ser més eficaç i amb els mitjans que estimi que s'adapten a la situació".

El C.A.P.J. era un òrgan de comunicació i d'afirmació d'identitat. Malgrat les eclèctiques influències que intel·lectualment reberen els seus "leaders" -sobretot Serge Livrozet- (cites de Marx, Foucault, Stirner...), hi ha poques anàlisis concretes,

bastantes experiències personals i no poques consignes. Així, resulta una mescla d'afirmacions gratuïtes que es prenen per certes amb d'altres d'un sentit comú provenint de l'experiència directa, buscant "entre l'actitud autoculpabilitzant dels grups d'extrema esquerra i l'actitud desdenyosa cap al poble que condueix al feixisme" [desembre 1975] una tercera via de "resistència activa" [5 desembre del 1972]. Exemple d'experiència: el C.A.P. sabia prou bé -contestant el que pensaven els maoïstes sobre la delinqüència- que els detinguts de dret comú no són empresonats perquè refusen el poder burgès: "(...) és conèixer malalment els presoners en qüestió-responia a una carta dels detinguts "polítics" de Fleury-Mérogis [set. oct. 1977]- els quals en robar no tenen la major part del temps sinó un sol objectiu: integrar-se a llur torn en el sistema esdevenint consumidors i, si és possible, grans consumidors. No contesten el sistema, simplement són massa miserables per a viure-hi bé". Exemple d'ingenuïtat analítica: "(...)el capitalisme està moribund, el que no vol dir que morirà per si mateix, cal ajudar-l'hi. Des del 1969, la crisi és conjuntural..." [nov. 1975].

(185) Vid. sobre la qüestió del retall de la Reforma del 75, ACTES, 49 trimestre del 1978. La circular B.25 del 26 de maig defineix el principi personal d'interpretació: "En la línia de la reforma decidida pel govern, l'agencament dels règims d'execució de penes ha de ser caracteritzat tant com sigui possible per un alleugeriment de les coercions de la vida carceral que no siguin conseqüència directa i ine-luctable de la privació de llibertat, per desenvolupament de les relacions amb el món exterior i per la crida a les responsabilitats dels detinguts (...). Importa, abans de tot, definir ben bé el sentit i l'esperit de la reforma penitenciària. Aquesta reforma no és altra cosa que la revalorització del conjunt de la funció penitenciària. Comporta:

- d'una banda l'adaptació de les condicions d'execució de les penes a l'evolució de la societat moderna,
- d'altra part l'accentuació de les missions de resocialització dels detinguts confiats a l'administració penitenciària,
- en fi, l'adaptació del personal a les seves comeses".

La Reforma contemplava tres aspectes essencials: a) supressió per a alguns detinguts de la censura de correu, b) supressió de la censura de premsa, c) ampliació de permisos. Però aquests aspectes quedaven a la interpretació lliure del Director de l'establiment explícitament esmentat en articles del Code de Procédure Pénale reformat, i.e. art. D 414 (Decret n°72-852, 12 setembre 1972); D.414.1 (Decret n°75.402, 23 maig 1975). A més, es va anar restringint successivament el camp d'aplicació de les normes -no aplicació als detinguts estrangers (4/II/1976); no aplicació als detinguts considerats perillosos (16/II/76)- i es va assenyalar que la interpretació havia de guiar-se per una crida general a la "prudència" (16/II/76).

L'Administració Penitenciària fou un dels filtres més forts àdhuc per aquells professionals que volien aplicar la Reforma. I.e. les sancions als educadors. El Consell de Disciplina del 6 d'octubre del 1977 va sancionar a quatre educadors que havien permès als detinguts d'establir correspondència entre ells o telefonar a l'exterior de la presó.

Hi ha nombrosos testimonis d'aquesta actuació administrativa tradicional que van patir, sobretot, els reclusos qualificats de "perillosos". Vid. les dificultats del C.A.P. a Lyon [LE MONDE 5/II/1974], vid. l'espionatge i-legal (micròfons) als locutoris per als membres del C.A.P. [LIBERATION 6/5/74]. Aquesta actuació no solament fou tolerada sinó encoratjada (prohibició de la venda pública del diari, prohibició de sortir als medis audiovisuals, detenció dels membres més importants...). Els membres del C.A.P. van arribar a la vaga de fam, en ocasions, per tal de protestar contra els nombrosos arrestos arbitraris que viviren [vid. LE MONDE 23/VI/1974].

Després del 1970, hagueren d'enfrontar-se, a més, a la pressió d'associacions d'ultradreta com Légitime Défense, associació creada per a donar suport als funcionaris de presons per Romerio, magistrat jubilat de Paris, la qual defensava la necessitat de la pena de mort, els càstics repressius per a amotinats, i la necessitat d'interpretar legítima defensa en l'ús de les armes de foc per pasrt dels funcionaris. També toparen amb la inoperància dels grans sindicats (algunes branques dels quals eren, justament, de funcionaris de presons). "Els sindicats no han fet quasi bé res durant aquests deu anys de lluita-escriu Antoine Lazarus, ex-metge penitenciari compromès durant molt de temps en el Grup Multiprofessional de Lyon [LEVIATHAN (Srasbourg) 4.5,- 1980,29]- Només una secció de la C.F.G.T. de Toulouse, que jo sàpiga, va prendre posició a favor dels detinguts a propòsit de la violació de llur dret de treball. Sobretot en temps d'atur l'actitud dels sindicats és: 'joves que han fet estudis i que són joves honestos no aconsegueixen trobar treball'".

Després de dos anys de lluita, també cal considerar el desgast dels intel·lectuals membres del G.I.P. i C.D.D.D. (més la volguda puntualitat del seu programa d'actuació). Philippe Boucher, periodista que va cobrir les revoltes de les presons per a LE MONDE ho va percebre perfectament. "De fet-escriu [22/V/73]-, infants l'un i l'altre del Grup d'Informació sobre les Presons, el C.A.P. i A.D.D.D. pateixen de la distància que han pres els animadors del G.I.P. M.M. Michel Foucault i J.M. Domenach, sobretot, respecte de les presons. Pensi el que es pensi, manca en la lluita per la millora de la sort dels detinguts el 'leader' que era M.Foucault. Les bones voluntats reunides a l'A.D.D.D., la virulència dels antics presoners que componen el C.A.P., romanen ineficaces contra la potent Administració Penitenciària. D'altra banda, el seu director M.Henri Le Corno, ha estat des de fa massa temps en el seu destí com per a no conèixer tots els trucs útils a la gestió quotidiana. Després de cinc anys, ha perfeccionat el principi antic i rebutgut que



consisteix a dividir per a regnar. Hi ha encara més per fer, i hom ho fa amb l'assentiment, almenys tàcit, dels dirigents sindicals, dels quals no es coneix cap protesta pública sobre aquest tema. El procediment consisteix a fer creure als vigilants que tota millora de la sort dels detinguts és evidentment una crítica indirecta de la manera com exerceixen llurs funcions, o encara a persuadir-los que una millora compromet la sacrosanta seguredat (l'evasió...) i enfebleix llur posició de cara a llurs pensionistes".

(186) Els redactors de JUSTICE. JOURNAL DU SYNDICAT DE LA MAGISTRATURE [nº92 oct.1982] constaten la situació després de la dissolució del C.A.P., per l'abril del 1980. "En aquest instant-es llegeix en el nº consagrat al "lobby" penitenciari- el moviment dels presoners sembla estar en un punt mort. La pràctica del ministre de Justícia i el Director de l'Administració Penitenciària d'altra banda hi és per alguna cosa: transllat als Q.H.S. (Quartiers d'Haute Sécurité), transferències múltiples...Tot ha estat fet per tal d'impedir al més mínim moviment de desenvolupar-se". Els grups de pressió s'enquaden en una agrupació multisindical (COSYPE: Coordination Syndicale Pénale), formada per l'Associació Nacional dels Ensenyants de Presó, CFDT (Administració Central del Ministeri de Justícia), CFDT (Sindicat dels personals mèdico-socials i socio-educatius del Ministeri de Justícia), FEN (Sindicat Nacional d'Educació i de Probitat de l'Administració Penitenciària), FEN (Sindicat Nacional dels Personals i d'Educació Vigilada), Grup Multiprofessional de les Presons (Paris), Sindicat dels Advocats de França, Sindicat de la Magistratura, Sindicat dels Metges de l'Administració Penitenciària).

El C.A.P. esdevé C.A.P.J. (Comité Action Prison-Justice) amb objectius més modestos i sense la pretensió sistemàtica d'enfrontament amb l'Administració que posseïa el primer (això és, amb una actitud més co-laboradora) [Vid.editorial C.A.P.J. -no confondre amb l'anterior- nº1 juliol 1981].

Hi ha alguns grups que no accepten el canvi, però són cassos que romanen molt aïllats sense cap projecció. (i.e. S.A.P.S. Sindicat Autònom de Presoners de la Santé, constituït el 21/III/82).

Els eixos de la COSYPE -també del C.A.P.J.- segons JUSTICE, després del 10 de maig del 1981, data de la vaga dels sindicats penitenciaris C.F.D.T., F.E.N., C.G.T., amb Mitterrand al poder, són els següents: a) practicar una anàlisi política que condueixi a plantejar conscientment reivindicacions que es poden qualificar de reformistes, i que "poden ser satisfetes en gran mesura sense dificultats insuperables"; b) moviment no violent, que fa referència sovint al moviment sindical, sense "cap voluntat de revolta"; c) moviments interiors a la presó; d) el ministre de justícia ja no és considerat com enemic total, és sovint l'interlocutor, aquell que hom considera com "estant més aviat del seu costat"; e) preses de posició netes en relació a esdeveniments polítics (com la vaga de sindicats) i crítiques "sense cedir a provocacions".

(187) Vid. el lligam de Foucault amb la tradició kantiana que he explicitat en la Introducció. En aquest punt cal distingir amb Albrecht Wellmer [(1975)1975,74] entre: a) la crítica psicològica desenmascaradora del subjecte, b) la crítica filosòfica i sociològica de la raó instrumental o de la raó que opera en termes de lògica de la identitat i del seu subjecte (Heidegger/Escola de Franckfurt), c) la crítica, efectuada en termes de filosofia del llenguatge, de la raó autotransparent i del seu subjecte fundador de sentit (Wittgenstein). El problema és que aquests tres plantejaments -psicològic, filosòfic, lingüístic- solen superposar-se en l'ús de tècniques d'interpretació que aparentment s'uniformitzen en la crítica del logocentrisme, però que, de fet, semiologitzen la realitat natural i social. D'aquesta forma, Foucault pot plantejar-se el mètode d'investigació de Marx, Nietzsche, Freud (1964) com la instauració d'una mateixa tècnica intepretativa perquè "han canviat en realitat la natura del signe i han modificat la forma en què generalment s'interpretava el signe" [N.F.M.(1964)1981, 29]. Foucault perllonga també la superposició de plans en el pla dels signes fins i tot en qüestions de biologia. Així, la "vida" és una "màquina de duplicació" perquè "l'alfabet del programa no s'assembla a allò que prescriu" [LE MONDE, 15/XI/1970].

(188) La qüestió de l'esquematisme en la transformació de la semiosi del transcendental serà tractada més endavant. Però l'heretatge kantian em sembla indubtable en la forma d'interpretar foucaultiana. Així, i.e. en la discussió amb Chomsky davant les càmares de la televisió holandesa (moderada per -Fons Elders (1973)) Foucault especificava el caràcter del seu treball d'investigació com la "substitució de les històries dels descobriments del coneixement per les transformacions de l'enteniment (a)" [(1973)1976,19]. Aquesta posició gnoseològica se suposa també del funcionament de les doctrines, ideologies i teories que són estudiades en tant que "pràctiques" en una època determinada. Així, i.e., Foucault defineix el liberalisme en tant que doctrina política com "esquema regulador (a) de la pràctica governamental" [C.C.F.78/79]. Cal notar, no obstant això, que tant l'arqueologia com la genealogia pretenen mantenir-se a distància de l'epistemologia kantiana. Certament, aquest sembla ésser el destí de les epistemologies que pretenen superar l'inter-lectualisme de la fenomenologia crítica des de la pròpia fenomenologia (vitalista: Nietzsche, formalista: Husserl, existencialista: Heidegger). En aquest sentit cal subratllar que la deducció transcendental de les categories ve en Foucault suplida pel "desdoblament" continu que en el llenguatge suscita l'"adveniment" de l'ésser; la qual cosa es tradueix en una "reduplicació" semiòtica dels plans o dimensions del llenguatge, primer (arqueologia) i de l'acció, després (genealogia), que regeix esquemàticament la percepció i l'interlecció possible dels homes en una cultura determinada.

(189) Torna a aparèixer aquí una forma determinada d'aristocratism inter-lectual, en el sentit que, si bé en tot home es produeix la síntesi dels aspectes de la realitat del seu període històric per l'"adveniment de l'ésser", és privilegi del filòsof descobrir el límit del pensable i estatjar-s'hi de tal manera que, al mateix temps, el transformi. Així, la filosofia "diagnostica" el present en "reproblematitzar" les "problematitzacions" de les experiències singulars. "S'esdevé -respon el filòsof sobre el caràcter "progressista" d'aquest plantejament [Dreyfuss, Rabinow (1982)1984, 325-326]- que la gent prengui aquest esforç de reproblematització com un 'antireformisme' que reposa sobre un pessimisme del gènere 'res no canviarà'. És just a l'inrevés. Es l'adscripció al principi que l'home és un ésser pensant fins i tot en les pràctiques més mudes (a), i que el pensament no és el que ens fa creure el que nosaltres pensem ni admetre el que fem: sinó allò que ens fa problematitzar fins i tot el que som nosaltres mateixos. El treball del pensament no és denunciar el mal que viuria secretament en tot allò que existeix, sinó pressentir el perill que amenaça en tot el que és habitual, i de retre problemàtic tot el que és sòlid".

(190) No és qüestió d'identificar les diverses posicions de Deleuze, Klossowski, Bataille, Derrida, Foucault... Justament aquesta és la invectiva que el filòsof llançava als inter-lectuals del P.C.I.: "Hi ha mil diables -deia l'Església- però només hi ha un sol príncep de les tenebres... I ells fan la mateixa cosa" [P.S.P.1978,4]. Durant el present capítol matisaré algunes diferències, en la mesura del possible.

Al meu entendre, tanmateix, els pensadors que, provenint de tradicions i camps diferents (psicologia, filosofia, sociologia), han rebut l'impacte de l'estructuralisme lingüístic, hermenèutica, i han recalat en l'obra nietzscheana -com Klossowski, Deleuze, Foucault- presenten la característica d'interpretar-la a partir de la reduplicació o desdoblament de l'"experiència" dels signes pròpies de la Dichtung del darrer Heidegger. "Succeeix que, des del punt de vista pluralista-es llegeix i.e. en el Nietzsche de Deleuze [(1967)1971,49] sobre l'aforisme-un sentit remet a l'element diferencial d'on deriva el seu valor. Aquest element sempre present, però també sempre implícit i ocult en el poema o en l'aforisme, és com la segona dimensió del sentit i dels valors. En desenrotllar aquest element i desenrotllant-se en ell, la filosofia, en la seva relació essencial amb el poema i amb l'aforisme, constitueix la completa valoració i interpretació, és a dir, l'art de pensar, la facultat superior de pensar o la 'facultat de rumiar'. Rumiar i etern retorn: dos estòmacs no són massa per a pensar. Existeixen dues dimensions de la interpretació o de la valoració, podent molt bé ser la segona el retorn de la primera, el retorn de l'aforisme o el cicle del poema. Qualsevol aforisme ha de ser, doncs, llegit dues vegades. Amb el llençament de daus [aclusió al cèlebre poema de Mallarmé P.C.] comença la interpretació de l'etern retorn".

Una interpretació com aquesta retorna l'hermenèutica heideggeriana contra la tesis del propi Heidegger sobre Nietzsche com a representant del nihilisme que culmina la metafísica contemporània. Es a dir, pretén situar-se en el "pli" (die Zwielfalt) de l'adveniment de l'ésser al pensament que constitueix la particular "experiència" del llenguatge (de l'exercici del llenguatge) propi de l'adlingüisticitat del darrer Heidegger. Cal fer esment aquí de la diferència entre aquest concepte d'"experiència" i els d'"empíric" (Erfahrung) i "experiència sensible" (Experiment) lligats per la tradició crítica de Kant i Hegel que recull Nietzsche. La lògica hegeliana, la "ciència de l'experiència de la consciència", per exemple, pressuposa la reflexió sobre si mateix d'Erfahrung. Doncs bé, és propi de la filosofia francesa contemporània la plasmació dels tres conceptes en un nivell "estructural", "prediscursiu" que és suposadament generador de "desig" (Deleuze), "escriptura" (Derrida) o "discurs" (Foucault). Deleuze, i.e., usa la metàfora de "màquina" o "rizoma" al respecte. Així, escriu sobre la gramàtica generativa de Chomsky: "No es reprotxarà a models com aquests d'ésser massa abstractes, sinó a l'inrevés, de no ser-ho prou, de no assolir la màquina abstracta que efectua la connexió d'una llengua amb continguts semàntics i pragmàtics dels enunciat, amb les composicions col·lectives d'enunciació, amb tota una micropolítica del camp social" [(1976)1977,17]. I encara, en l'Antiedip: "Nosaltres creiem (...) que cal plantejar des del principi (A) la diferència de natura o innata entre l'eina i la màquina: una com agent de contacte, l'altra com a factor de comunicació; una com a projectiva i l'altra com a recurrent; una referint-se al-possible i l'impossible, l'altra a la probabilitat d'un menys probable; una operant per síntesi funcional d'un tot, l'altra per distinció real en un conjunt" [Deleuze, Guattari (1972)1974,397].

De la mateixa manera que en Heidegger l'home és parlat pel llenguatge, en Deleuze és "maquinat per la màquina" [ibid.409]. Així hi ha "màquines" socials, desitjants, literàries... en un flux de llenguatge literari i d'argumentacions per analogia material que és i-lustrat sobretot amb exemples estètics de l'avantguarda del segle XX, Tanguely, Tatlin, Moholy-Nagy, Kafka, Genet. Veurem com aquest procediment també es troba en Foucault, substituïnt "màquina" per "episteme" (1986), "matriu" (1975) o "dispositiu" (1976).

(191) "Estètica de l'existència" ha d'entendre's també en sentit literal: "El que em sorprèn, és que en la nostra societat, l'art només tingui relació amb els objectes-recullen Dreyfuss i Rabinow [1984,331]-i no amb els individus o amb la vida; i també que l'art sigui un domini especialitzat, el domini dels experts que són els artistes. Però la vida de tot individu, ¿no podria ser una obra d'art? Per què un quadre o una casa són els objectes d'art, però no la nostra vida?". Sobre la racionalitat paramètrica, estratègica i d'estratègia indirecta vid. J.Elster [1979,1-18]. "L'actor

paramètricament racional-escrivu Elster-tracta el seu entorn com una constant, mentre que l'actor estratègicament racional pren nota que l'entorn és decidit per altres actors i que ell és una part de llur entorn". Cal notar que hom pot ser irracional des d'un punt de vista col·lectiu fins i tot si cada actor satisfà el criteri de racionalitat pràctica individual (i.e. un raonament de tipus mutjans/fins).

Una estratègia indirecta és aquella que permet maximalitzar els guanys mitjançant operacions com esperar o "dir que sí a una mutació no favorable per tal de dir que sí a una altra molt més favorable" [ibid.]. Vid. una aplicació a models econòmics i socials a J.Elster [(1983)1985,1-33]. Vid. també sobre aquest punt Elster [1978,76,159]. Sobre la impossibilitat d'aprenentatge dels errors i progressiva desvinculació interna dels llaços de solidaritat entre els membres dels grups efímers [ibid.147]. Es per això que qualifico l'acció del G.I.P. i del C.D.D.D. com materialitzacions de l'aspecte polític de la conducta moral i no pas com accions pròpiament polítiques -com Foucault pretenia (vid.també O.S.(1979)1986)-. Això val també per l'autoafirmació de la funció política dels seus escrits (Vid.Anex 3.1.).

Convé aquí subratllar el lligam entre l'aspecte causal i el teleològic, perquè en les argumentacions de Foucault es poden separar: a) l'anàlisi deficient del context social de l'acció, b) l'anàlisi deficient dels altres actors que configuren, en part, el context social de l'acció. Un exemple de la primera manca seria l'absència voluntària de models socioeconòmics concrets en el plantejament de l'acció. Un exemple de la segona, la subvaloració dels recursos a mig i a llarg termini de l'Administració de justícia així com del poder que representa la possibilitat de reglamentar jurídicament. La possibilitat de retornar contra si la interpretació jurídica, a part de requerir una tramitació davant dels propis tribunals de justícia (la qual cosa és només un aspecte de l'ús jurídic del poder), topa amb la possibilitat directa que posseix l'Administració de normar mitjançant actes administratius i normes concretes i individuals, i d'imposar sense més les seves pròpies interpretacions de lleis, reglaments i decrets d'abast general. Així succeí, com ja he mostrat, en la Reforma del 1975. Però és que a la subvaloració de la capacitat de reglamentar per part de l'Administració Penitenciària, s'hi afegeix la sobrevaloració del paper de transmissió de la premsa, puix que fou per ella, fonamentalment, com el G.I.P., el C.D.D.D. i el C.A.P. feren arribar llur contrainformació a l'opinió pública.

Aquest darrer punt és més que una suposició, ja que comptem amb estudis textuais sobre el caràcter de la informació penal difosa pels diferents tipus de premsa i revistes durant els esdeveniments del 1971. Es tracta d'una aplicació de models estrucurals on és palès l'influx de la semàntica greimassiana. Pierre Lascoumes i Ghislaine Moreau-Capdevielle [1976, 41-69], després d'examinar el ventall de posicions ideològiques assumides pels diferents diaris sobre l'assumpte de Clairvaux, Toul...conclouen: "Amb poquíssimes

excepcions, els diaris participen a la legitimació dels aparells repressius i a la demostració encobridora de llur eficàcia en la protecció dels ciutadans i dels valors essencials que pretenen encarnar. Desvien també l'atenció d'altres formes de delinqüència, la repressió purament simbòlica de la qual, és reveladora de la parcialitat de l'aparell judicial i policíac (criminalitat de negocis...). En el context actual de crisi econòmica i social, la campanya ideològica en curs sobre el tema de l'ordre i de la seguretat, sota pretext d'un 'soi-disant' augment de la criminalitat, ve a punt per a il·lustrar la nostra afirmació" [ibid.67]. "Sobretot, a força de deixar creure a una inseguretat generalitzada, s'arriba a fer acceptable un reforçament considerable de les forces repressives" [P.Lascoumes, Ghislaine Moreau-Capdevielle, Georges Vignaux (1978)]. Es de notar que aquesta anàlisi hauria de ser completada amb dades sobre el tiratge, nombre de lectors, grup social de lectura... juntament amb una anàlisi de l'impacte diferencial en les diverses capes de la població. Malauradament, no dispo de dades al respecte, però hom pot veure ja la feblesa pràctica de les argumentacions polítiques que recolzen en l'"opinió pública" o "la premsa", sense prendre nota de les característiques reals de llur funcionament.

(192) La denominació "etnologia de la cultura" és del mateix Foucault: "Jo diria-declarava a P. Caruso [(1969)1969,73]-que és difícil de classificar una investigació com la meua en l'àmbit de la filosofia o de les ciències humanes. Podria definir-la com una anàlisi de fets culturals que caracteritzen la nostra (a) cultura i, en aquest sentit, es tractaria d'alguna cosa com una etnologia de la cultura (a) de la qual formem part. Però, de fet, intento situar-me fora de la cultura (a) a la qual pertanyo, analitzant les seves condicions formals per tal de fer la seva crítica, en certa mesura, no en el sentit de reduir els seus valors, sinó per tal de veure com ha pogut sorgir. A més, en analitzar les condicions de la nostra racionalitat jutjo el nostre llenguatge, el meu llenguatge(a), analitzant la manera com ha pogut sorgir". També es repeteix en altres textos, i.e. "Cal assajar d'etnologitzar (a) la mirada que posem sobre els nostres propis coneixements" [M.J.S.1969,121]. El primer que usà el terme per a qualificar l'obra foucaultiana fou R. Barthes [(1964)1967] arran de H.F.(1961): "història etnològica". El terme és usat en el sentit que li conferia Lévi-Strauss per oposició a l'etnografia i a la història: en lloc de reco-lecció i organització de documents, anàlisi dels "models" construïts a partir d'aquests documents [vid. Lévi-Strauss (1958)1974,313]. Hom ha de tenir en compte, tanmateix, la tendència foucaultiana a expressar-se mitjançant termes corresponents a d'altres disciplines, entesos segons la seva pròpia ontologia lingüística.

(193) "Mode d'existència" significa el mode de realitzar-se de les "pràctiques" constitutives de l'experiència. Primer (1961-66) en funció de camps de saber; després (1971-75) de les tècniques de poder; finalment (1980-84), del "govern de si" i dels altres. "Em proposo mostrar-los-hi-declarava al començament de les cinc conferències de [L.V.F.J.(1973)1980,14]-com és que les pràctiques socials poden arribar a engendrar dominis de saber que no només fan que apareguin nous objectes, conceptes i tècniques, sino que fan nèixer a més formes totalment noves de subjectes i subjectes de coneixement. El mateix subjecte de coneixement posseeix una història, la relació del subjecte amb l'objecte; o, més clarament, la veritat mateixa té una història. (...). Això és en la meua opinió el que ha de dur-se a terme: la constitució històrica d'un subjecte de coneixement a través d'un discurs pres com un conjunt d'estratègies que formen part de pràctiques socials". Vid. sobre el govern de si vid. C.C.F. 79/80; (vid. Introducció, 0.3.1.1.).

(194) Basta un cop d'ull per adonar-se que la "idea husserliana que tot té sentit" no és husserliana, sinó que correspon a l'exègesi existencial que Merleau-Ponty i Sartre efectuaren sobre la intencionalitat eidètica de Husserl, a saber: "per al fenomenòleg tot fet humà és per essència significatiu" [J.P.Sartre (1939)1971,27]. Hi ha altres declaracions que confirmen aquesta

mediació. "Pertanyo a una generació-escrivia en resposta a Sartre [(1966)1985,45]-l'horitzó de reflexió de la qual estava en general definida per Husserl i, més concretament encara, per Merleau-Ponty. Sembla evident que entorn dels anys 50-55, i per raons difícils de desentrellar, raons d'ordre polític, ideològic i científic al mateix temps, aquest horitzó se'ns va enfonsar".

Aquestes declaracions que Foucault prodigava diuen més sobre les impressions i actituds arran de l'obra dels seus mestres i la seva pròpia, que no pas sobre els objectius i la metodologia que ell utilitzava. Així, com especificaré més tard, aprofita els recursos d'expressió que li atorga una terminologia ja acunyada. "En totes les èpoques-declarava a Madeleine Chapsal [(1966)1985, 3]- el mode de reflexionar de la gent, el mode d'escriure, de jutjar, de parlar, (àdhuc en les converses de carrer i en els escrits més quotidians), fins i tot la forma en què les persones experimenten les coses, les reaccions de la seva sensibilitat, tota la seva conducta, està regida per una estructura teòrica (a), un sistema (a), que canvia amb el temps i en totes les societats. (...) Hom pensa en l'interior d'un pensament anònim i constrictor que és el d'una època i el d'un llenguatge (a)".

Igual que "sistema" i "estructura teòrica", usa també "sistema de sistemes" [34] o "inconscient": "He intentat desentrellar un camp autònom que seria el de l'inconscient de la ciència, l'inconscient del saber que tindria les seves pròpies regles de la mateixa manera que l'inconscient de l'individu té també les seves regles i les seves determinacions" [Resposta a Sartre, conversa J.P.El Kabbach(1968)1985,43].

Es de notar una evolució en les declaracions i converses de Foucault. Des del 1961 fins al 1966 tenen per objecte l'escriptura, la literatura, el llenguatge, la folia. Vid. el buidat de converses i declaracions que recensiona l'exhaustiva bibliografia de M.Clark [des de E.136 fins a E.141]. Però a partir de la publicació de L.M.CH. (1966) es detecta un esforç per a explicar el seu treball teòric que beslluma el caràcter eclèctic de les reinterpretacions conceptuals, i també en una simplificació de la manera de dir que pot resultar -i de fet fou- polèmica (Clark,[E.141-E.149]). Així, per exemple, l'afany de separar-se de les posicions existencials del seu període de formació abocà a una discussió escrita amb J.P.Sartre, abrandada per l'entrevista Foucault répond à Sartre (QUINZAINE LITTERAIRE març 1968) transcrita per J.P.El Kabbach. Foucault denegà posteriorment tota responsabilitat pels excessos verbals ressenyats contra l'obra sartriana (Vid. Une mise à point de Michel Foucault Q.L.15/III/68).

(195) Cal distingir entre diversos sentits d'"estructuralisme": a)actitud mental,b) moda o moviment cultural, c) mètode, d)ontologia, e)ideologia (panestructuralisme).



Sobre l'estructuralisme com "actitud mental deduïble en el curs de la investigació" vid. Broeckman [1974,9]. Sobre el moviment cultural francès dels anys 55-68 vid. Gunther Schiwy [1973,46-48]; V. Descombes [(1979)1979,105 i s.s.]; Edith Kurzweil [1980,1-11].

La manca de distància ontològica (en els pressupostos) entre estructuralisme i fenomenologia és quasi un lloc comú sobre el qual han escrit des dels camps respectius de l'epistemologia, la filosofia del llenguatge i l'estètica, François Wahl, M. Dufrenne, Gilbert Hottois, George Uscatescu. Aquest darrer, quant a l'autodestrucció ontològica de l'estructura que U. Eco denominà "estructura absent", arriba a postular que la coincidència és absoluta: "Es aquest un punt crucial on el pensament estructuralista es troba amb la filosofia de Heidegger. Més que això, se'ns antulla una expressió manierista del barroquisme d'aquesta darrera. Altra cosa no pot ser el discurs que proclama l'existència imperant d'un Altre i condueix l'Estructura mateixa a la Diferència i l'Absència, elements de per si ja 'estructurables'" [1971,21].

Sobre l'estructuralisme com a cosmovisió o la reducció de qualsevol aspecte material de l'existència a una cismundaneïtat estructural vid. Schiwy [1973,62 i s.s.]. Aquest ha estat el vessant més criticat per etnòlegs, historiadors i filòsofs no estructuralistes. No altre sentit té la crítica empirista d'Edmund Leach a Lévi-Strauss quan veia en els escrits d'aquest darrer la pressuposició d'un ordre o "programa" que determinaria l'estructura i funcionament del cervell humà reflectit en la llengua, i segons el qual, el món apareixeria com un món ordenat, però amb un nombre i-limitat de possibles formes d'ordenació [vid. E. Leach (1965)1970].

Cal fer esment també a crítiques igualment ideològiques a la ideologia de l'estructuralisme que, provinents d'una posició historicista, el comprenen com si es tractés d'un mètode unificat i el refuten in toto sense especificar les diverses aportacions positives (al coneixement de les regles de parentiu en les societats primitives i.e.). Alguns marxistes operaren així, i.e. Sebastiano Timpanaro [(1970)1973,49]: "(...) l'estructuralisme fa del 'sistema' quelcom tancat i perfectament coherent en si mateix, sense mostrar cap interès per la seva gènesi des d'abaix' per les relacions entre l'activitat humana i els seus condicionaments econòmico-socials i biològics. És inherent a aquest concepte autènticament cuveria de 'sistema' l'ahistoricitat (no només l'antihistoricisme): l'extrapolació de la separació entre sincronia i diacronia, i el menyspreu o la ignorància de les investigacions diacròniques són característiques essencials de l'estructuralisme, que no se superen amb algunes atemperacions eclèctiques".

Distà d'existir una posició clara i genèricament acceptada sobre els trets que defineixen l'estructuralisme com a mètode (c), que és el sentit que aquí interessa. D'una manera força general, Lucien Sève [1969,94-95] distingia aquests elements (que transcriu quasi literalment):

A. El concepte d'estructura: concepte de relacions internes, estables i característiques d'un objecte, pensades d'acord amb el principi de "prioritat lògica" del tot respecte de les parts de mode que: 1) cap element de l'estructura no pot ser comprès al marge de la posició que ocupa en la configuració total, i 2) la configuració total és capaç de persistir en el seu caràcter d'invariant, malgrat les modificacions dels seus elements.

B. El desenvolupament en camps ben definits del saber -particularment la lingüística de la primera part del segle XX: formalisme rus (Troubetzkoy), estudi dels contes i tradicions populars (V.Propp)- d'un cert nombre de principis metodològics: 1º l'anàlisi estructural és exhaustiu (permet donar raó de la totalitat del sistema i del conjunt de les seves manifestacions), 2º tota estructura es compon de relacions d'oposició -en particular binàries- la relació de les quals és complementària, 3ºel punt de vista sincrònic (exàmen de la història del sistema i del seu desenvolupament progressiu).

C. La universalitat d'aquests principis metodològics -en particular en el decenni 1940-1950, de la lingüística estructural a l'etnologia estructural- a partir de "transferències" a d'altres objectes d'investigació.

No entraré aquí en la pertinència i valor metodològic d'aquests elements que Sève presenta acoblament però que resulten epistemològicament dispersos. Segons l'extensió de l'univers de discurs que hom pretén abastar -i més en el relliscós terreny de la filosofia- hom pot multiplicar-los (com ha fet Gilles Deleuze) o reduir-los al sol i únic element comú de la fixació en el llenguatge (com a fet François Wahl). Observaré només -en virtut de necessitats crítiques a les operacions metodològiques de Foucault (vid.infra 3.5.3.2.)- que en la "transferència" el llenguatge teòretic s'assumeix com a mediació abstracta o trassumpte d'un ordre que es considera a l'ensens descobert (en tant que efectivament existent) i construït com a un model que és possible aplicar isomòrficament a continguts diversos i diferents entre si. Aquesta transposició -criticada pels propis lingüistes estructurals (vid.i.e.Georges Mounin [(1968)169,10])- guarda un estatut epistemològic ambiguament descriptiu i prescriptiu, al mateix temps, que propicia la polisèmia de termes bàsics (com "estructura") i tendeix a confondre "formal" amb "abstracte", la qual cosa deteru força a la posició pretesament antiempirista i antihistoricista que en teoria reclamen els diversos estructuralismes (vid.sobre la qüestió J.Broekman [(1971)1974 15-20]; Alain Badiou [1968, 20-27]).

Dit d'una altra forma, el procedir metòdic estructural en la "transferència etnològica" substitueix el procés controlat d'inducció o deducció científica per una "descodificació" "formal" que pertany, en suma, a una extrapolació hipostassiada de les regles de la sintaxi, la fonologia i la matemàtica. Així, Lévi-Strauss postula la "identitat profunda de llenguatge i cultura" i la "natura inconscient dels

fenòmens culturals" [(1958)1974,26] (Vid. Lévi-Strauss [(1958)1974,35 i s.s.] i sobre la "refutació" estructuralista de la inducció vid. Raymond Boudon [(1968)1972,5]). Després de recusar "tout court" la inducció per assolir la noció d'"estructura" -que no estaria fundada "sobre la comparació i l'abstracció dels elements comuns a totes les acepcions del terme tal com és emprat" - Lévi-Strauss especifica: "El principi fonamental és que la noció d'estructura social no es refereix a la realitat empírica, sinó als models construïts a partir d'ella" [ibid.]. El caràcter de "deducció" del funcionament dels "models" en història i etnologia és, tanmateix, erroni perquè l'abstracció d'elements permutatius en correlacions algebàriques -provinent tant de la lingüística com de la matemàtica estructural- correspon a un càlcul axiomatitzat. Però així i tot, comentant les estructures-matriu del grup de matemàtics francesos conegut com Bourbaki -estructures algebàriques, d'ordre, topològiques- un científic factual com J.Piaget es mostra, quant a llur plantejament i obtenció, extremadament caut: "(...)la teoria de les estructures és un formalisme, però no és tal cosa una vegada que s'hagin descobert i caracteritzat les estructures principals; només que per a descobrir-les i reduir-les al menor nombre possible no hi ha cap altre mètode que el d'una espècie de comparació inductiva i sistemàtica entre teories existents (a). Bourbaki té molta cura en puntualitzar que el nombre d'estructures fonamentals actualment conegudes no té res de definitiu; dit d'una altra manera, no hi ha cap deducció a priori de les estructures (a) i la seva detecció correspon molt més a una anàlisi reflexiva i retroactiva que no pas a una construcció directa" [(1961)1968,204 i s.s.].

Si es té en compte el que ha estat exposat, no sorprèn que el "mètode" estructural en etnologia, sociologia, història (ciències factuais humanes) incorpori un esquema interpretatiu que és multifuncional (i.e. per a modelitzar relacions internes a una narració o relacions socials). En suma, el que en resulta és la configuració simbòlica de les relacions humanes com un ordre/matriu que produeix el social. "Si l'activitat inconscient de l'esperit consisteix a imposar formes a un contingut-escrivia Lévi-Strauss [(1958)1974,26]-i si aquestes formes són fonamentalment les mateixes per a tots els esperits, antics o moderns, primitius o civilitzats- com mostra l'estudi de la funció simbòlica de forma tan convincent- cal i basta assolir l'estructura inconscient subjacent a cada institució, a cada costum, per a obtenir un principi d'interpretació vàlid (a) per altres institucions i altres costums, amb la condició de prosseguir prou lluny l'anàlisi".

La "producció" del social que amaga aquesta "interpretació" es mostra en la base de l'anàlisi. Així, Lacan es plantejava el "grau zero" del desig inconscient [(1955)1983,47] a partir de les estructures de l'imaginari, el simbòlic i el real, Barthes el "grau zero" de l'"estructura" [(1953)1972,9] (o "escriptura blanca" de Mallarmé, Camús, Blanchot), i Lévi-Strauss el "grau zero" de les relacions de parentiu a partir d'una "estructura bàsica" o "nucli elemental", la "llei

sincrònica" de la qual configuraria no solament la complexitat dels diversos sistemes de parentiu efectivament existents, sinó també l'espai social i l'espai d'emplaçament físic de les societats primitives.

L'anàlisi sincrònica de les formes abstruïu doncs en un primer moment tant llur funcionalitat social com llur necessitat històrica, però el que resulta característic és que la funcionalitat i la necessitat tendeixen, després, o bé a ser "deduïdes" de l'esquema "formal" -tal com M.Godelier criticava de Lévi-Strauss [(1972)1972,8]- o bé a configurar la base a partir de la qual formular hipòtesis d'abast històric i funcional (camí seguit -com veurem- per un dels autors-guia de Foucault, l'especialista en religions antigues Georges Dumézil).

Els diferents models de l'etnologia estructural presenten l'inconvenient, sobretot per a una mentalitat formada en l'existencialisme, de no assumir de forma explícita la historicitat del propi esquema d'interpretació sincrònica (a més de no resoldre satisfactòriament el problema de la temporalitat). Alguns estructuralistes amb formació marxista es van plantejar -al mode com contemporàniament ja efectuava Foucault- l'elaboració d'una matriu general que obviés el problema, però a partir d'una suma interdisciplinària de camps: "Una teoria semiològica de sistemes -escriu i.e. Lucien Sebag [(1964)1969,109 is.s.]- que es deriven de la llengua tindria doncs per objecte classificar tots els sistemes d'expressió lingüística (a)- el mite, la poesia, la filosofia, de la mateixa manera que el somni, el lapsus, la lliure associació -en una matriu de diverses dimensions on vindrien a interferir camps molt diversificats. En cada un d'aquests discursos, efectivament, importa plantejar-se una pluralitat de preguntes de les que només la suma permetrà d'assolir-ne l'essència".

Foucault -com tindrem ocasió de comprovar- opta per una solució una mica més complexa.

(196) Això és el que s'expressa (entre d'altres significats) amb la metàfora delpli, Zwielfalt, usada primer per Heidegger (vid.supra 1.3.1.1. i s.s.) i, a França, pel Merleau-Ponty de segona època i, darrera d'ell, per tota l'escola literària del Nouveau Roman i del grup de Tel Quel. Vid. sobre aquest "plec" a Heidegger, Henri Birault [1978,385].

Merleau, a més, interpreta l'obra heideggeriana segons la seva pròpia anterior sobre la percepció i l'esquematzació corporal. El resultat és una detracció de l'ontologia de l'esser heideggeriana -les interpretacions arran de Parmènides, el "plec" del pensament en tant que tal "ésser-essent" de l'εἶναι o "projecte" o "nòema" del νοεῖν ) en benefici d'una interpretació més centrada en l'acte físic de la "praxi" del llenguatge en el subjecte parlant, per un cantó, i per l'altre, en la traducció semiòtica d'aquesta praxi. Així escriu: "Si el signe no vol dir quelcom que en tant que es perfila sobre els altres signes, el seu sentit és tot compromès en el llenguatge, la paraula juga sempre sobre el fons de paraula, no és mai sinó un plec en

l'immens teixit del parlar" [S.1961, 53 cit.Hottois 1979,127].

El llenguatge és el punt d'arribada adlingüístic que determina les condicions de possibilitat de l'"etre-au-monde" i del moviment reflexiu de l'expressió fenomenològica de la filosofia. Al meu entendre, l'evolució del pensament de Merleau es produeix bastant d'hora en el panorama francès, almenys des de la publicació l'any 1952 de La prose du Monde -títol parafrasejat per Foucault en el segon capítol de L.M.CH.(1966) en parlar de l'episteme renaixentista centrada en la similitud entre signes i coses en el gran "teixit" o "text" del món. Aquest llibre és imprescindible per entendre alguns dels plantejaments posteriors d'ontologia lingüística a França. Aquí distingeix entre un llenguatge parlat (adquirit) i un llenguatge parlant que jugaria amb un sentit anterior al mateix ús dels signes [(1952)1969,35], un estil històric que és una "generalitat preconceptual, preobjectiva i que dóna lloc a la realitat del món" [ibid.79]. El "llenguatge parlant" és el "llenguatge que es fa en el moment de l'expressió" [35], "és la interpe-lació que el llibre dirigeix al lector no previngut, aquesta operació mitjançant la qual un cert arranjament dels signes i de les significacions ja disponibles ve a alterar i després a transfigurar a cadscuna d'elles i finalment a segregar una significació nova, a establir en l'esperit del lector, com un instrument disponible d'ara en endavant, el llenguatge de Stendhal" [38].

Es important de retenir la idea que, per Merleau, el "llenguatge és de l'ordre de la percepció" [73], la "claredat del llenguatge és de l'ordre perceptiu" (no d'expressió assolida sinó de comunicació aconseguida) [57]. D'aquesta forma, abans que les interpretacions de Nietzsche tornessin a parar esment en el cos singular com a receptor dels esdeveniments històrics, Merleau ja entenia que l'"adveniment" de l' ésser en l'ordre cultural es produïa mitjançant els significats, però que els "esdeveniments" històrics es produïen mitjançant el cos, l'esquema intercomunicatiu (ego/alter ego/món) que substituiria a l'apercepció kantiana com a "fonament" del llenguatge [ibid.173].

(197) El plantejament dels "codis primaris fonamentals" de la cultura va ser exposat en etnologia per primer cop (referit als discursos) per Georges Dumézil, autor que Foucault reconeix com a mestre en diversos llocs de les seves obres [H.F.1961,Intr. ,O.D.1971,73].

Després d'un exhaustiu estudi de la tradició mítica i religiosa indoeuropea, Dumézil postulà la "ideologia de les tres funcions" com a principi general subjacent a religions, mites, epopeies i sagues. El principi diu que "més enllà dels sacerdots, els guerrers i els productors i més essencials que no pas ells, s'articulen les 'funcions' jerarquitzades de sobirania màgica i jurídica, de força física i principalment guerrera, d'abundor tranquil·la i feconda" [1968,16]. (Cito aquí Mite i Epopeia(1968), l'obra magna de Dumézil, però hom ha de tenir en compte que el principi fou formulat en articles especialitzats i en estudis curts ja en el període d'entreguerres).

Gràfic Nota 197.

Narració Figures Ordre de Causalitat Interna Manifestació de l'Ordre Sentit de la Narració

1º Original teològic	Déus	Causalitat Profunda	Valors i propietats dels Déus, segons la tripartició funcional	Mite de l'Origen i la fi del món
2º Construcció mitològica	Herois	Causalitat mítico-èpica	Virtuts i Propietats transferits de 1ª	Transferència 1
3º Adaptació novel·lesca	Homes	Causalitat novel·lesca	Virtuts i Propietats deformades o oblidades en la transferència de 2ª	Transferència 2

Gràfic Nota 199

XVI-XVII-XVIII	Estat Precientífic	Estat Concret (en si)
XIX-XX	Estat Científic	Estat Concret-Abstracte (en-si-per-a-si)
1905	Nou Esperit Científic	Estat Abstracte (per-a-si)

Existeixen "complexos primaris fonamentals" en la base indoeuropea de la cultura occidental, als quals l'etnòleg arriba per comparació d'elements funcionals que prèviament ha abstret d'un feix de relacions narratives polivalents." (...) L'esperit humà-esciu [cit. Lucien Sebag (1964)1969,138]]-és essencialment organitzador, sistemàtic, viu en múltiple simultaneïtat, de manera que en qualsevol època, fora de complexos secundaris que s'expliquen per aportacions successives de la història, existeixen complexos primaris que són potser més fonamentals en les civilitzacions, i més vius".

La ideologia de les tres funcions configura un ordre discursiu propi a les estructures del relat no necessàriament articulats a l'estructura de l'ordre social de la comunitat històrica on aquest es dona (comunitat que no s'hi veu tampoc habitualment representada).

La interpretació que Foucault fa dels "complexos fonamentals de la cultura" -adscriuint-los a l'experiència empírica, als diversos modes de percebre d'una època- és un exemple clar tant de la seva filiació kantiana com de la mediació del seu particular esquema conceptual a l'hora d'interpretar qualsevol text.

D'altra banda, l'obra de Dumézil ve marcada per la dificultat d'estudiar el seu objecte (les religions antigues) amb molt poca informació històrica precisa disponible llevat de la pervivència textual -i de moltes mans- de la pròpia narració. Així, en lloc de pretendre reconstruir el fons històric de cada mite, epopeia o religió -com era propi de la tradició historicista (Gustav Neckel, Axel Olrik, Paul Hermann)- opta per correlacionar sistemàticament la informació narrativa de què es disposa (sense oblidar la seva contextualització amb les dades històriques establertes i fonamentades). El procés no s'efectua doncs a partir de la història local de la producció de cada text -de vegades de reconstrucció impossible- sinó de l'acerb mític i simbòlic del conjunt dels textos que es coneixen dels pobles indis, escandinaus, eslaus i mediterranis. Acerb on s'hi retroba, segons Dumézil, el mite comú de l'origen, el principi de la vida i la societat humana.

Dumézil estableix. i.e., que l'heroi de la Gesta Danorum de Saxus Gramaticus (escrita entre 1202 i 1216) no és el viking Hasting, sinó una figura simbòlica que és una forma de manifestació novel.lada -amb una situació històrica precisa- del mite que les epopeies hindús i la religió romana arcaica posen de manifest [vid. (1970)1973,23-2137]. La saga de Hadingus correspondria globalment a l'adaptació novel.lada del mite. Per bé que l'autor francès adverteix que cada text presenta elements en diferents graus d'ordre teològic, mitològic i/o novel.lesc. Una reproducció aproximada de la interpretació de Dumézil pot ser la que mostra el gràfic adjunt. Els criteris de transferència són variables. Per exemple, en l'anàlisi del poema èpic hindú Mahabaratta, els llocs, afinitats i propietats dels deus són transposats als herois per graus de parentiu [1968,171], essent aquestes propietats divines una transposició funcional de les virtuts guerreres, majestàtiques i reproductives [ibid.53].

El mateix succeeix amb les tríades divines escandinaves (Odin, Torr, Freyr) i romanes (Jupiter, Mars, Quirinus). El sentit de l'extens poema indi és aleshores una funció dels tres ordres: " (...) el Mahabaratta transposa en una crisi quasi mortal de la nissaga i de la reietat dels Kuru una crisi de la història del món, allò que la mitologia hinduista anomena 'la fi d'una juga'. Primer, durant un llarg període, el Mal fa la vida difícil al Bé, el persegueix, sembla que triomfa. A l'hora de passar comptes, dos immensos exèrcits s'ajunten, es combaten, el dels dolents a l'entorn de Duryodhana, que no és altre sinó el dimoni Kali encarnat, és a dir, el dimoni de l'època més dolenta del món i generalment del que hi ha en tota matèria de més dolent; la dels Bons a l'entorn dels Pandava, que són els deus encarnats de les tres funcions. Pereixen successivament, els primers en la batalla i els segons en la sorpresa nocturna, tota la parentela i tot l'exèrcit dels Dolents, comprès Duryodhana, llevat de tres homes, després tot l'exèrcit dels Bons, menys els Pandava i dos altres homes. Les esperances d'una supervivència dels Kuru es redueixen als infants que han de néixer. Aleshores, a la posta suprema, els embrions, més tard el darrer dels embrions, dos dels herois supervivents s'oposen: aquell en què és encarnat el deu salvador que, després de la fi de cada juga, assegura el renaixement del món. Cada un d'ells fa el seu ofici i, com en la cosmologia, el deu salvador té la darrera paraula; Krona ressuscita l'embrió i restaura així la nissaga com, en la cosmologia, Visnu refà l'univers a partir dels germens de les formes que ha guardat en ell mateix" [(1968)218-219].

A partir de l'estructura interna del poema, Dumézil formula hipòtesis sobre les successives redaccions [172] i conclou que hi ha hagut d'haver tota una escola de poetes i intèrprets que, treballant sobre material mític, refés la història de la nissaga dels Kuru transposant al món dels homes un vast sistema de representacions simbòliques [237 i s.s.]. Així, proposa aquesta funcionalitat social del poema: reemplacar la història per a les dinasties de la India Antiga i Medieval, donant-les-hi un passat gloriós i una legitimació divina mitjançant la literatura.

(198) La consideració de Georges Bataille com a integrant del nehegelianisme francès -i estretament connectat amb la versió de Hegel que ofería Kojève, a més a més- pot resultar, a l'entrant, una mica estranya. Bataille passa per ser un místic de l'erotisme, la follia i la degeneració, l'home que es va ocupar de reconstruir la història de Gilles de Rais -La tragédie de Gilles de Rais (1965)-, el bibliotecari llicenciat que transposà les seves obsessions sexuals en les imatges làcties de l'Histoire de l'Oeil (1967), el visionari literat que assajà d'explicar el pas de l'erotisme passional al conscient en el trànsit de les pintures rupestres a Picasso, Magritte i Max Ernst -Les larmes d'Eros (1961)-.



Però, ¿què més conseqüent per a una interpretació historicista del moviment de la Raó que explorar la constitució de l'experiència irracional que, tot i separant-se d'ella, la configura internament? Si hom examina l'estructura interna de les obres de Bataille veurà -per dessota de les brillants imatges literàries- que responen a la tensió de la identitat dels contraris i a l'experiència que, suposadament, genera aquesta tensió en la consciència. " (...)no podem establir diferències entre l'humà i la consciència-esciu [(1961)1981, 199]- El que no és conscient no és humà. Hem de fer que aquesta primera necessitat ocupi el seu lloc. No podem ser, no podem viure humanament sinó a través dels meandres dels temps; només la unitat del temps compon i completa la vida de l'home. La consciència, en el seu origen, és fràgil -a causa de la violència de les passions-; i s'obre pas una mica més tard, amb motiu de la seva calma momentània. No podem menysprear la violència, tampoc podem enriure-nos-en d'aquesta calma momentània o treva. ¿Podria aparèixer en un sol temps el sentit d'un moment precís? Es inútil insistir, només la successió dels moments s'esclareix. Un moment només té sentit en relació a la totalitat dels moments. Només som fragments ¿Com podriem reflectir el conjunt acabat?".

El saber "treballa", actua en una cultura de forma diferent a la poesia, el riure, l'èxtasi [(1954)1979, 130], que, no obstant, constitueixen la prova de la "inacababilitat" de l'"home". "Ultima possibilitat. Que el no-saber sigui encara saber. Exploraré la nit (a)! Però no, és la nit qui m'explora (a)!" [ibid.].

Així, quan Bataille davalla a l'anàlisi sociocultural ho fa a partir de dualitats de consciència internament escindides. Després d'advertir que "el mètode psicològic adoptat exclou qualsevol recurs a l'abstracció" [(1970)1974, 78] elabora les categories de homogeneïtat i heterogeneïtat social per a descriure "estats viscuts". Homogeneïtat significa "commensurabilitat d'uns elements i consciència d'aquesta commensurabilitat" basada en la societat productiva i integrada per la ciència i la tècnica. Heterogeneïtat significa "elements impossibles d'assimilar" socialment [84]: el sagrat, la despesa improductiva, la violència, el deliri, la desmesura, la follia. "En resum (A), l'existència heterogènia (A) pot representar-se en relació a la vida corrent (quotidiana) com enterament distinta (A), com incommensurable (A), atribuïnt a aquestes paraules el valor positiu que tenen en l'experiència viscuda afectiva (A)" [88].

Al meu entendre, Bataille anà trobant la forma a què responen els seus escrits a partir d'un impuls literari primerenc surrealista, i posteriorment, incorporà lectures d'antropologia cultural (Malinowski, Mauss) i sociològiques (Durkheim) que foren interpretades a partir de categories que extreia de la tradició de filosofia clàssica (també del marxisme). Així no ha d'estranyar que la "homogeneïtat social" es constitueixi a l'entorn del món de la producció (món

d'allò "útil") i que, en canvi, l'"heterogeneïtat" sigui entesa com tot element informal, inclassificable, flux, que, suposadament, permet desplegar l'homogeneïtat. Des d'aquest punt de vista, "Le Jésusve" ("imatge del moviment eròtic, donant per fractura a les idees contingudes en la ment la força d'una erupció escandalosa" [(1927)1979,19]), els rituals funeraris de les illes Trobriand -xuclar els ossos del mort [(1970)1974,269]-, els excessos desequilibrats del vampirisme [ibid.], o el feixisme com a experiència política [(1970)1974,78 i s.s.] heterogènia a l'homogeneïtat de l'Estat -"forma abstracta, de l'haver de ser vivent exigit" [96]- respon a una mateixa estructura que és, a la plegada, lògica, psicològica i sociològica.

(199) G. Bachelard es troba, al meu entendre, a la cruïlla de la tradició positivista de Claude Bernard en biologia experimental, l'atomisme quàntic de Plank en física, el neokantisme de Brunschwick en teoria del coneixement i l'eidètica de Husserl en filosofia de la lògica.

Hi ha autors -com Pamela Major-Poetzi [1983,78 i s.s.] i Dominique Lecourt [1978, 98 i s.s.]- que consideren l'obra bachelardiana d'història de la ciència determinant per a la construcció de l'epistemologia foucaultiana. Dissenteixo en part d'aquesta afirmació. Alguns conceptes propis de Bachelard -com "obstacle epistemològic", "ruptura", "llar" (seuil) epistemològica, sòcol (socle)...- són reinterpretats per Foucault en el sentit particular que li confereix el seu esquema ontològic-lingüístic.

I, en les obres del 1954, l'obra de Bachelard que apareix citada és la Poètica de l'Espai, pertanyent a la seva producció literària i no pas científica. Més interessant és, en canvi, la periodització de l'evolució del coneixement científic que elabora Bachelard i les idees de "camps de pensament" i de "racionalismes regionals" -però aquests són, a llur torn, reinterpretacions de les "regions" husserlianes de la consciència contingudes en Ideen (vid. supra 1.2.).

Bachelard concebia el pensament científic com una construcció activa feta a partir de la rectificació científica en la dinàmica error/veritat sobre les dades de la percepció. Es tractava d'una "fenomenotècnica", "materialisme instruït", "racionalisme aplicat" (Vid. Bachelard [(1953)1972,17]) entre el "fenòmen" i el "noumen", entre teoria i pràctica, experiència i reflexió [1949,9; (1934)1971,16-17]. El pensament científic es forma, així, sempre contra la resistència d'obstacles reals (l'evidència aparent dels sentits) i epistemològics (i.e. la teoria del flogist o la de la "substància material de la llum" al segle XVIII). "El real no és mai 'el que hom hauria pogut veure'sinó sempre el que s'hauria hagut de pensar. El pensament empíric és clar més tard, quan l'aparell de raons ha estat posat a punt" [(1934)1971,13]. Hi ha ruptura, discontinuitat, i no continuïtat entre observació i experimentació, i la "fenomenologia del materialisme instruït" [(1953)1972,22] posa de relleu les "determinacions plurals", "regionals" [(1951)1965,215]

que afecten a la multiplicitat que s'amaga sota l'aparent síntesi dels experiments i dels fenòmens percebuts. " (...) hi ha una diversitat que juga a la superfície del fenomen, no ens n'ocupem; hi ha una diversitat més profunda, susceptible de caracteritzar substàncies múltiples; és aquesta multiplicitat que ens donem la tasca de precisar" -escrivia sobre el "pluralisme coherent" de la química moderna [1973,16]. Però també, al marge dels elements químics, sobre el fet gnoseològic: "L'agrupament de diverses determinacions d'una mateixa aproximació és, doncs, per ell sol, un fet. Més que un fet, és 'el fet', és la veritable base empírica d'una metafísica positiva (a)...En altres termes, l'objecte resta immanent a la idea (a), tot i essent situat, com convé, tan lluny com sigui possible de la idea. Una idea aïllada que es rectifica dona en les seves diferents determinacions un grup orgànic. És el grup que rep el signe objectiu. Altrament dit, l'objecte és la perspectiva de les idees" [1927,245-246].

L'acte epistemològic és el moment de superació d'un obstacle mitjançant la síntesi històrica del coneixement en una ruptura amb la tradició científica del passat (i.e. l'aparició de la mecànica ondulatoria en relació a la teoria corpuscular de la llum). I l'historiador de la ciència ha de reconèixer les línies d'història "sancionada" contra la "periclitada" a partir del coneixement epistemològic del camp virtual de la ciència en el seu present, per a la qual cosa li cal una "catarsi" dels valors culturals i prejudicis que pugui incorporar. "Tota cultura científica ha de començar per una catarsi intel.lectual i afectiva" [(1938)1970,18]. ¿Quina és la periodització que sorgeix d'aquesta perspectiva?

Segons es llegeix en La formation de l'esprit scientifique [(1938)1970,6 i.s.s.] l'"experiència" de la dinàmica històrica de l'abstracció es forma des del segle XVI fins al XX contra l'"obstacle" que presenta l'"experiència" que s'autodenomina "concreta", "real" (vid. esquema).

Foucault segueix de lluny aquesta periodització, interpreta molt laxament el principi de discontinuïtat, i ignora la construcció "fenomenotècnica" de la racionalitat que proposava Bachelard com a principi d'interpretació. Així, la lectura que n'efectua ve marcada per la seva pròpia discontinuïtat "arqueològica" de la cultura a partir de la disseminació d'esdeveniments discursius, però aquesta lectura no és gaire fidel a la de l'introduïdor de la doctrina discontinuïsta a França. "Bachelard es va desprendre del conjunt de valors tradicionals -escriu LE FIGARO30/IX/1972- llegint tot contra tot i fent jugar tot contra tot. No es tracta de mostrar que és sempre el gran esperit que viu, formigueja arreu, que es retroba el mateix; tinc la impressió al contrari que tracta d'entrampar (piéger) la seva pròpia cultura amb els seus intersticis, les seves desviacions, els seus fenòmens menors, els seus petits sotrac, les seves falses notes".

(Sobre la no coincidència de "discontinuitats" vid. Yvon Belaval [1973,75-84]. Per una exposició no gaire distanciada de la tradició de la història de la ciència francesa, F.Jarauta [1979]; per una bona síntesi de l'obra bachelardiana, G.Canghilem (1963)1983 ,173-207]).

(200) Vid. Introducció 0.3.1.1. sobre el tema del subjecte. Sense esmentar autors, Foucault recusa de paraula la tradició de filosofia clàssica en el seu discurs d'entrada en el Col.legi de França, O.D.1971, on planteja una pragmàtica discursiva que explicita els mecanismes interns d'ordenació dels enunciats en el camp del saber i els mecanismes externs d'apropiació i ús del discurs. No és difícil de veure Kant en la recusació del "subjecte fonamentador", Husserl en la recusació de l'"experiència originària" i Hegel en la de la "mediació universal" [O.D.1971. 49-51].

Tindrem ocasió de veure en què consisteix la "realitat de discurs" [ibid.51] que els oposa Foucault i com és justament la tradició clàssica de les diverses fenomenologies la que s'erigeix en clau interpretativa determinant. Em limitaré per ara a assenyalar que l'àmbit que determina aquesta "realitat" és un trassumpte lingüístic de la identitat i l'alteritat, tema que es remunta almenys al Sofista de Plató, i que és a partir d'aquí que Foucault plantejarà les tres investigacions històriques (1961-1966). "Hom veu que aquesta recerca-escriu en el Prefaci de L.M.CH.1966,15-16- respon una mica, com en eco, al projecte d'escriure una història de la folia a l'època clàssica; té en el temps les mateixes articulacions, presenta el seu punt de partida al final del Renaixement i trobant, també al tombant del segle XIX la llar d'una modernitat de la qual encara no hem sortit. Mentre que en la història de la folia ens interrogàvem la manera com una cultura pot plantejar sota una forma massiva i general la diferència que la limita (a), es tracta d'observar aquí la manera com experimenta la proximitat de les coses, com ella estableix el quadre de llurs parentius: l'ordre segons el qual cal recórrer-los. Es tracta en suma d'una història de la ressemblança: ¿en quines condicions el pensament clàssic ha pogut reflexionar, entre les coses, relacions de similitud o d'equivalència que fonamenten i justifiquen els mots, les classificacions, els bescanvis? A partir de quin a priori històric (A) ha estat possible definir el gran tauler de les identitats distintes que s'estableix sobre el fons desgavellat, indefinit, sense rostre i com indiferent de les diferències? La història de la folia seria la història de l'Altre (A) -d'allò que en una cultura és a la vegada interior i estranger, així doncs per a ecloure (per tal de conjurar-ne el perill interior) però tancant-lo (per reduir-ne l'alteritat); la història de l'ordre de les coses seria la història del Mateix- d'allò que per una cultura és a la vegada dispers i aparent, així doncs per a distingir per marques i per recollir en identitats (a). I si es pensa que la malaltia és a la vegada el desordre, perillosa alteritat en el cos humà i fins al cor de la vida, però

també un fenomen de natura que té les seves regularitats, les seves ressemblances i el seu tipus, -hom veu quin lloc podria tenir una arqueologia de la mirada mèdica. De l'experiència-límit de l'Altre a les formes constitutives del saber mèdic, i d'aquestes a l'ordre de les coses i al pensament del Mateix, el que s'ofereix a l'anàlisi arqueològica, és el saber clàssic o, més aviat aquesta llar que ens separa del pensament clàssic i que constitueix la nostra modernitat. En aquesta llar ha aparegut per la primera vegada aquesta estranya figura del saber que s'anomena l'home i que ha obert un espai propi a les ciències humanes".

Convé insistir en què l'ús foucaultia d'aquests àmbits no és simple. "A tot el que ella [la consciència moderna que tendeix a la distinció del normal i el patològic P.C.] experimenta com estranger-escrivia sobre el funcionament del "sistema del transgressiu" [L.D.R.S.M.1968, 19]- li dóna estatut d'exclusió quan cal jutjar (a), d'inclusió quan es tracta d'explicar (a)". Aquesta observació és el punt inicial de la investigació i no és, de fet, nou. Correspon, com ja ha estat vist, a la mateixa inquietud de la pregunta bàsica arran de la malaltia mental l'any 1954: ¿per què una cultura no es reconeix en allò mateix que exclou?

El que és nou, però a la vegada una mica més complex, serà ara la resposta, perquè el problema que es planteja se situa al mateix temps en el doble nivell dels límits del llenguatge amb què una cultura ha interpretat els seus marges i els límits i la funció del devorador llenguatge arqueològic que repassa el procés anterior per tal de recuperar l'experiència (de la follia, de la malaltia, de la mort...) que el llenguatge de l'època clàssica no va poder integrar i contribuï a excloure. Així -i probablement degut a les múltiples simplificacions que sofrí el problema que es plantejava a mans dels "nouveaux philosophes"- advertia una mica més tard contra la "il·lusió de creure que la follia -o la delinqüència, o el crim- ens parla a partir d'una exterioritat absoluta. Res no és més interior a la nostra societat, res no és més interior als efectes del seu poder, que la dissort d'un boig o la violència d'un criminal. Dit d'una altra manera, hom sempre està a l'interior. El marge és un mite (a). La paraula de l'exterior és un somni que sempre es recondueix. Hom situa 'els bojos' a fora de la creativitat o de la mostrositat. I, tanmateix, estan presos en la xarxa, es formen i funcionen en els dispositius del poder" [POLITIQUE-HEBDO 4/III/1976]. Vid. un exemple d'aquest tipus de simplificacions arran de l'"Altre" i el "Mateix" a B.Henry-Lévy [1975].

(201) L'experiència "del" pensament dels hereus de la fenomenologia crítica presenta la peculiaritat de preservar la síntesi entre subjecte/objecte com a pressupòsit transcendental de l'anàlisi i rebutjar, en canvi, la doctrina del subjecte ordenador a l'entorn del qual es configura el "sistema" de la natura i el desplegar-se de la història humana. Alguns filòsofs contemporanis -afectats també pels mateixos pressupòsits de semiosi del transcendental i de concepció de la

"veritat" pragmàtica o procedimental- en reconstruir el procés de dissolució del transcendental kantianisme des de Schopenhauer i Nietzsche fins a Wittgenstein solen confondre ambdós problemes -la síntesi de la materialitat de la percepció i la interacció en la consciència / la inversió transcendental de les condicions del coneixement- i, així, interpreten positivament per exemple, el concepte de "veritat" construïda que Nietzsche oposava a la "veritat" intuïda de Kant. Massimo Cacciari [(1976)1982,68], en un dels assaigs més interessants al respecte escriu: "Anomenem 'veritat' al procés que finalment converteix al món en quelcom formulable. El coneixement autèntic, en conseqüència, partirà de la consciència de ser alguna cosa diferent (A) a l'esdevenir. El coneixement és differenza ab origine (A). (...). El subjecte, per tant, participa en l'ésser com un Altre (A) l'objectiu del qual consisteix a convertir l'esdeveniment en formulable a través d'un procés (i no d'una intuïció a priori!) d'organització del material sensible, que és en conjunt (A) un procés de falsificació".

Aquesta confusió de la "construcció" de la veritat, de l'"organització" del material sensible que -suposadament- contesta les intuïcions a priori de Kant amaga no solament que el seu fonament segueix essent una instància que conserva la posició invertida de l'estètica transcendental -en aquest cas la "voluntat de poder"- sinó també la unificació subreptícia de dos aspectes dels límits (materials i formals) del coneixement que Kant havia procurat en tot moment de distingir. I.e. la separació entre límits (Schranken) i confins (Grenzen) de la Raó (vid.sobre aquest punt dels confins del concebible oposats als límits del real, Alan Janik, S.Toulmin [(1973)1983,186-187]. I.e. també en la separació entre món (Welt) i natura (Natur). "El primer-escriu Kant en la primera Crítica [(1781-1787)1978,390 B.446]-significa el tot matemàtic de tots els fenòmens i la totalitat de les seves síntesis, en el gran com en el petit, és a dir, tant en el desenvolupament per composició com per divisió. (A.419.B.447). Però aquest mateix món és denominat natura en la mesura en què el considerem com un tot dinàmic, no atenent a l'agregat de l'espai i el temps per a produir-lo com a magnitud, sinó a la unitat en l'existència (A) dels fenòmens".

Des de la tradició analítica i de filosofia del llenguatge, no altre és el problema a què apunta el Wittgenstein de transició (1929-1930) en distingir entre funció i operació, totalitat empírica i sistema [Waissman, (1967)1973,187 i s.s.]. Aquesta és la base de la seva crítica a Russell, el qual hauria intentat de retrotraure la possibilitat de la realitat, confonent la descripció amb la sintaxi d'aquesta descripció. Aquesta és la base de les dues acepcions distintes d'"experiència": "l'experiència requerida per tal de fixar la veritat d'una asserció és distinta de la que es precisa per a l'enteniment del significat d'una paraula".

Doncs bé, les "condicions" foucaultianes d'oposició de l'espai del "sistema del transgressiu", dels "límits de la cultura", conserven el tema dels "nivells d'experiència històrica", però uniformitzen límits i confins, món i natura, funcions i operacions, totalitats empíriques i sistemes, en la pressuposició d'un logos lingüístic que obriria en el seu interior un "espai de transgressió possible" que "no coincideix, a dir veritat, ni amb l'il.legal o el criminal, ni amb el revolucionari, ni amb el monstruós o l'anormal, ni amb la desviació de totes aquestes formes desviants; sinó que cadascun d'aquests temes el designa de biaix -si més no- i permet revelar-lo de vegades en part, a ell que és, per a tots i en llur coherència, condició de possibilitat i d'aparició històrica (a)" [L.D.R.S.M. (1962)1968, 19].

(202) L'ordre és el propi de la "cultura occidental", la qual, almenys fins que emprèn la investigació sobre U.P. (1980-1984), Foucault sol contraposar als modes de la "cultura oriental" (i.e. la scientia sexualis d'Occident enfront de l'erotica de la sensibilitat oriental [H.S.I. 1976, 67 i s.s.]).

Ian Hacking [1979, 47-48], sintetitza de la següent manera l'objecte discursiu de Foucault, distingint-lo de l'epistemologia de Kuhn a partir d'hipòtesis implícites:

- 1) En les "ciències immadures" hi ha regularitats definides per a les quals és irrellevant el model hipotètico-deductiu.
- 2) Aquestes regularitats determinen sistemes de possibilitats, d'allò que és concebut com veritat o fals, i determinen allò que compta com a fonament per al consens o el dissens, i quins arguments i dades resulten rellevants.
- 3) Les ciències immadures no estan modelades preeminentment sobre assoliments definits i han de ser estudiades a través d'una massa de material anònima que han deixat a llur darrera, més que no pas a partir d'èxits espectaculars.
- 4) Les regularitats que determinen un sistema de possibilitats com aquest no estan articulades amb un sistema de pensament, sinó que constitueixen una mena de "coneixement profund".
- 5) La superfície d'un sistema de pensament és el que és dit de fet. Ni significants ni intencions juguen cap pare en l'anàlisi.
- 6) Hi ha discontinuïtats agudes en els sistemes de pensament, seguides per períodes d'estabilitat. Les "revolucions" són d'interès per tal com són inicis i hom pot veure-hi l'origen de ciències normals. És la "normalitat" el que resulta interessant si hom intenta comprendre com els sistemes de possibilitat incideixen en com es pensa.

Al meu entendre, Hacking veu bé el límit formal de les anàlisis foucaultianes que el llança a analitzar arguments i teories a partir del llenguatge natural (i no teòric). Però es confon en establir el paral·lelisme entre "coneixement profund /superficial" amb les estructures profundes / superficials de Noam Chomsky.

D'altra banda, en l'objecte no discursiu o tècniques de poder, l'objectiu de Foucault és mostrar com "les relacions de poder penetren els cossos" [Conversa Lucette Finas (1977)1978,153-162] i com això és possible per tal com, durant el període de l'Antic Règim (o "Època Clàssica" en la seva periodització històrica) es van desplegar tècniques generals de governamentalitat i de "policia" que, més que no pas articular-se sobre el monopoli de la violència, organitzaven minuciosament la vida quotidiana de la població, és a dir, configuraven una Administració Pública. Foucault, tanmateix, l'estudia a partir de les pràctiques concretes (i.e. l'organització municipal de la salubritat, administració sanitària...) i no a partir de la forma estatal, que adopta ni a partir de les instàncies econòmiques de poder. [Vid. C.C.F.1978/79, 79/80; O.S.(1979)1986].

Es important insistir en l'aspecte no explicatiu de les dades econòmiques que addueix Foucault. Sobre l'economia de la pobresa, i.e., i sobre el tema de l'assistència pública al tombant del segle XVIII, escriu: "Necessària perquè hom pot suprimi-la, aquesta part de pobresa ho és també perquè fa possible la riquesa. Perquè treballa i consumeix poc, i classe d'aquells que estan en la necessitat permet a una nació d'enriquir-se, de valoritzar llurs camps, llurs colònies i mines, de fabricar productes que seran posats a la venda en tot el món; breu, un poble seria pobre si no tingués pobres. La indigència esdevé un element indispensable de l'Estat"[H.F.(1981)1972,428].

Però no es tracta de "classes", ni d'estratègies econòmiques, sinó, en tot cas, de "significació econòmica" [ibid.79,81] de la qual es fa l'"experiència". No hi ha anàlisis demogràfiques, ni estudis de preus, ni taxes de producció en l'obra foucaultiana. Tot s'esdevé com si les condicions d'experiència del logos cultural -l'"ordre" mediador-ordenés les condicions de producció i circulació, així com les possibilitats del mercat de treball. Tal vegada Foucault menysvalorava l'economia confonent-la amb l'economicisme, el qual havia estat justament el blanc predilecte de Louis Althusser -mestre de Foucault- en substituir els dos sentits de "determinació" marxians (Determination, Bestimmung) pel de "sobredeterminació" (surdetermination), "reflexió sobre les condicions d'existència de la contradicció dins d'ella mateixa, reflexió sobre l'estructura articulada dominant que constitueix la unitat del tot complex dins de cada contradicció" [(1965)1976,171]

Però sembla més probable que, per bé que les interpretacions foucaultianes del marxisme hagin de situar-se en aquest context d'"antihumanisme", "Marx madur"/"Marx jove" i "pràctica teòrica" que separaven Althusser de Garaudy, mestre i deixeble desenvolupessin distintes hipòtesis a partir de la fixació reduplicada en el llenguatge que mostraré més tard. L'al·lusió a Lacan i Barthes per part d'Althusser és explícita: "No sóc jo qui ha forjat aquest concepte- com he indicat, l'he extret de dues disciplines existents: la lingüística i la psicoanàlisi. Posseeix una



'connotació' objectiva dialèctica, i -particularment en psicoanàlisi- formalment molt relacionada amb el contingut que designa aquí (...)" [ibid.].

(203) Aquesta tripartició i el concepte mateix d'"episteme" ha estat molt contestada per la crítica --"categoria modal" [I.Prigogine], "categoria hipergramàtica" [P.Sloterdijk, 1972,169-175], "esquema figuratiu" [J.Piaget 1966,116]-. Vittorio Cotesta ha notat que l'Epoca Clàssica de Foucault cobreix més o menys el període francès de l'Antic Règim, però que aquesta divisió política no es correspon amb països com Itàlia [1976,445]. Certament, Foucault no sembla tenir en compte el que l'historiador Perry Anderson denomina "temporalitat diferencial" [(1983)1984,24], és a dir, el fet que les diferents formacions socials que es donen en un determinat període de temps poden no tenir el mateix grau de desenvolupament i mantenir una coexistència lateral.

D'altra banda, hom té la impressió que les perioditzacions foucaultianes i la seva manera de fer història ataquen de front llibres sobre la Il·lustració i el Classicisme molt coneguts a França pertanyents a la "història de les idees". Aquest és el cas de la història eurocèntrica, psicologista i nacionalista de Paul Hazard que separa els segles XVII i XVIII a partir del que anomena "crisi de la consciència europea" (1680-1715) en quatre moviments: a) de l'estabilitat al moviment, en ciència;b) de l'antic al modern;c) del migdia al nord;d) de l'heterodoxia a la nova ortodoxia. La lectura d'Hazard és francament idealista: "En estudiar el naixement de les idees, o almenys llurs metamorfosis, en seguir-les al llarg del seu camí en llurs febles començaments, en el mode que han tingut d'afirmar-se i animar-se en llur progrés, en llurs victòries successives i en llur triomf final, hem arribat a la convicció profunda que són les forces intel·lectuals i morals i no les forces materials les que dirigeixen la vida" [(1937)1952,XV]. L'oposició entre Foucault i Hazard podria ser tanmateix més aparent que no pas real. Jean Miel [1973,242], i.e., sosté no sense arguments que tant Hazard com Foucault s'acosten en virtut de la natura fenomenològica de llurs procediments i llur impossibilitat per explicar els canvis històrics: haurien d'explicar en canvi "no l'aparició de les idees, sinó per què els homes tenen necessitat de què apareixin".

Els crítics de la tradició anglosaxona empirista, sobretot, han intentat entendre el concepte d'"episteme" (per a les "soft sciences") a partir del de "paradigma" de Thomas S. Kuhn. Així, i.e. Ian Hacking [1979,39], R.Rorty [1981,5], Dreyfuss i Rabinow [(1982)1984,92 i s.s.], també J.Piaget [1966,113]. Alguns fins i tot han assajat una comparació sistemàtica amb el de "camp de forces" físic (i el de "sistemes de dispersió" amb les sèries de desplaçaments d'ones en un medi). Així, encara que Foucault no disposi d'un llenguatge matemàtic, s'acostaria als camps físics descrits per Einstein perquè "(...)redueixen la funció dels subjectes a funcions variables en temps i espai, i impliquen

discontinuitats fonamentals en la concepció del canvi cultural" [P. Major-Poetzl, 1983, 5]. De fet, aquesta darrera no sembla ser una via d'intel·lecció gaire prometedora (vid. l'àcida crítica que Alan Megill dedica al llibre de P. Major-Poetzl [1984, 500-501]).

Quant a la comparació amb Kuhn -com ja ha estat generalment reconegut-, l'assimilació de l'"episteme" al "paradigma" careix de base. Un "paradigma" no és un esquema en el sentit kantianà tradicional sinó un concepte que no pretén referir-se directament a la història (sinó a abstraccions), que no depèn de l'època (sinó de la comunitat de científics en una disciplina determinada) i circumscrit a l'univers de discurs d'una macroteoria (com l'òptica de Newton, la química de Lavoisier, la geologia de Lyell...) que produeix problemes, solucions i, finalment, modificacions en el camp científic. "Considero a aquests-escrivia Kuhn sobre els "paradigmes" [(1962)1977, 13]-com realitzacions científiques universalment reconegudes que, durant cert temps, proporcionen models de problemes i solucions a una comunitat científica". Són -precisava més tard [1978, 13 i s.s.]- "matrius disciplinars" que, en la comunitat científica, es componen de a) generalitzacions simbòliques (expressions formals no discutides), b) models (analogies de caràcter heurístic o metafísic) i c) de solucions exemplars a problemes concrets acceptats pel grup.

Kuhn opera explícitament a partir de la idea peirciana de "comunitat de científics" que usen determinats segments teòrics que no deriven de cap tipus de funcions segones corresponent a la gènesi històrica d'una època. D'alguna manera llunyana, aquesta forma de fer història que insisteix en els "hàbits mentals" dels individus o dels grups d'individus havia estat ja assajada per la tradició pragmatista. Vid. Arthur Lovejoy [(1932-33)1983, 11-32].

La tripartició foucaultiana, sobretot l'acoblament dels segles XVII i XVIII (Classicisme i Il·lustració, grosso modo sota l'"Època Clàssica" té precedents en la tradició fenomenològica europea. La no ruptura entre les formes de raonament d'ambdós segles havia estat ja assenyalada per Ernst Cassirer [(1932)1981, 38], el qual veia el primer període com l'època d'elaboració dels sistemes racionals, i el segon com l'època d'aplicació instrumental de l'"esperit sistemàtic". A part de les històries de la ciència de l'escola francesa (Bachelard, Koyré, Canguilhem), el neokantisme de Marburg guarda concomitàncies amb l'obra foucaultiana i permet mostrar la unitat de la tradició historicista fenomenològica que, basant-se en la inversió kantiana i en l'eidètica husserliana, elabora història, material de les idees al mateix temps que filosofia del coneixement. Foucault coneixia, a més, l'obra de Cassirer, al qual dedicà un article amb motiu de la tardana traducció francesa de La filosofia de la Il·lustració: "Aïlla de totes les altres històries-escrivia Foucault [U.H.R.M.1966, 3]- (la dels individus, la de les societats) l'espai autònom del 'teòric': i sota els seus ulls es descobreix una història que havia romàs muda fins aleshores (...). El Problema del Coneixement i la Filosofia de les Formes

Simbòliques mostren justament que el pensament i el discurs o més aviat llur indissociable unitat, lluny d'oferir la pura i simple manifestació del que nosaltres sabem, constitueix el lloc d'on pot nèixer tot coneixement".

Cassirer se situava ell mateix en la línia de Burkhardt, Wöfflin, Husserl, Rickert, Windelband i Bühler, però, dels historiadors de les idees alemanys és el que es va centrar més en la descomposició lingüística del kantisme provinent, sobretot, de l'eidètica de Husserl [(1924)1971,16]. Cassirer buscava regles que servissin per a unificar les multiplicitats concretes del que s'oferia a la percepció, però en acceptar la fenomenologia crítica no acceptava el postulat kantià de l'aplicació categorial. Sostenia l'existència d'una estructuració cultural anterior a tota conceptualització: "La realitat que captem-escrivia [(1942)1972,113]-en la percepció i en la intuïció immediata apareix davant nostre com un tot on no es donen mai separacions brusques. I tanmateix aquest tot és al mateix temps 'un i doble' ja que el captem per una part com una realitat objectiva, i d'altra com una realitat personal".

La funció simbòlica consisteix precisament a efectuar el doble moviment de desdoblament i reintegració en ser el supòsit previ per a captar "objectes" i "realitats" [51]. I existeixen estructures prèvies, formes simbòliques culturalment produïdes (el llenguatge, els mites, la religió, la filosofia) que realitzen la "unitat funcional" de les diferents direccions metòdiques del coneixement, la "funció medidora per a les múltiples direccions de l'esperit" o "lleï que condiciona la seva estructuració" [(1924)1971,21-24]. El llenguatge, per Cassirer, representa una mena d'algoritme universal leibnizià, una mena de "gramàtica de la funció simbòlica" que efectua el pas entre el sensible i l'intel.ligible, "una nova síntesi no donada anteriorment del 'jo' i del 'món'" [35].

A partir d'aquí no resulta difícil d'entendre la idea d'un logos -"concepte descobert pels grecs, unificador del procés de dominació del caos mitjançant un mètode de pensament" [(1942) 1972,12]- que regeixi cada època de la història humana.

Una aplicació creadora i original de les idees de Cassirer al camp de la història de l'art és la d'Erwin Panofsky, el qual, va concebre la perspectiva com una "forma simbòlica" [(1924-25)1975,78]. Això li permeté de proposar les formes geomètriques encabides culturalment en la percepció dels artistes de cada època com a concepció de l'espai. I.e., correspon al Renaixement una perspectiva plana i al Classicisme una perspectiva corba que deixà de ser vigent en composicions posteriors, quan va ser habitual de treure el punt de fuga a l'exterior de l'espai del quadre.

Obviament, Foucault no manté amb Cassirer i Panofsky una relació de gènesi, però em sembla indubtable -conjuntament amb la sociologia comprensiva de l'escola weberiana i la dialèctica negativa de l'Escola de Frankfurt, la unitat analítica de tradició.

(204) Vid. H.F.(1961)1972,15-55 sobre la follia al Renaixement (s.XVI). Sobre les figures del saber de l'episteme renaixentista L.M.CH.(1966)32-33. La interpretació de les formes d'interpretació d'aquesta època sofrí algunes modificacions abans de prendre les quatre figures definitives de L.M.CH.. Així, en el corloqui de Royaumont arran de Nietzsche, Foucault distingia cinc i no quatre figures: *convenientia* (ajustament, i.e., de l'ànima al cos, de la sèrie animal a la sèrie vegetal); *sympatheia* (identitat dels accidents en substàncies distintes); *aemulatio* (paralelisme dels atributs en substàncies o éssers diferents -i.e. les set parts del rostre humà "emulen" els set planetes del cel); *analogia* (identitat de les relacions entre dues o més substàncies distintes); més la *signatura* (d'entre les propietats visibles d'un individu, la imatge d'una propietat invisible i oculta). Després, Foucault es decidí per les quatre primeres figures i la cinquena adquirí a L.M.CH. entitat independent com a regla de les primeres.

Sobre el suplici com a tècnica punitiva exercida públicament sobre el dolor del cos -el qual "produeix i reproduïx la veritat del delicte" [S.P.1975,50]- vid. S.P.(1975),9-72. Sobre el "poder pastoral" i la progressiva assimilació per part de l'Estat modern vid.T.S.P.(1982),782-785; C.C.F.1977/78; O.S.(1979)1986. El "poder pastoral" és una forma de poder que:a) té per objecte final assegurar la salut dels individus en l'altre món; b) té la qualitat d'"estar prest a sacrificar-se per la vida i la salut del ramat" (la qual cosa el distingeix del "poder sobirà");c) és una forma de poder que no es preocupa només pel conjunt de la comunitat, sinó per cada individu en particular durant tota la seva vida; d) no pot exercir-se sense conèixer què succeeix dins de cada individu, sense explorar llurs ànimes i sense forçar-lo a confessar els seus secrets més íntims. Cal notar que Foucault no distingeix entre formes modernes d'Estat -liberal, social, feixista- sinó que, a partir del segle XVIII, mitjançant les "tècniques de governamentalitat", l'Estat s'organitza segons aquest model religiós més que no pas sobre el "model jurídic" de la sobirania. Sobre les tècniques de "confessió" i "indagació" vid. L.V.F.J.(1973)1980,63-88]. Sobre l'experiència del plaer no afectada encara per aquestes tècniques vid. H.S.I.1976. Foucault no explora l'experiència desinhibida de la sexualitat, però aquest és el pressupòsit present en tots els capítols del llibre, que analitza preferentment l'Època Clàssica i el s. XIX.

(205) La separació entre Raó i Desraó que, en un moment pot sorprendre en tant que la primera correspon a una facultat kantiana és un tema connex al de la metafísica de l'Altre i el Mateix. Com es comprovarà, Foucault usa el segon terme com a indicador d'una experiència general de tot allò que se separa de la consciència racional. Però cal ressenyar que el propi Kant ja va notar el seu caràcter positiu, segurament en la línia de l'*omnis determinatio is negatio* de Spinoza, és a dir, la funció

positiva de la negació (en sentit material i formal). Kant escriu, així, en l'Antropologia des del punt de vista pragmàtic (1798), obra que fou traduïda al francès pel mateix Foucault: "hi ha una diferència entre la follia general (delirium generale) i la que se centra en un objecte determinat (delirium circa objectum) Ho dubto. Ja que la desraó (que és quelcom de positiu i no pas simplement una manca de raó) (a) és, com la raó mateixa, una pura forma a la qual poden correspondre els objectes, i totes dues s'eleven a l'universal (a). Però quan ve a esclatar la disposició a la follia (esdeveniment imaginat la major part del temps), el que es presenta primer a l'esperit (el subjecte de trobada sobre el qual seguidament hom divaga) esdevé el tema privilegiat de l'exaltació: és que la novetat de la impressió se centra més fortament en ell que en les experiències ulteriors" [(1798)1970,84].

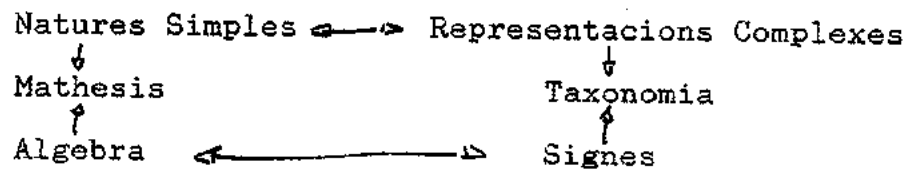
Les quatre formes de l'experiència clàssica de la follia es presenten segons Foucault, al mateix temps, però segons equilibris diferents. Els "dominis" no s'identifiquen amb la distinció entre teoria i pràctica, sinó que ambdós es refereixen a un camp teòric i pràctic. Foucault ho explica d'aquesta manera: "El que es troba d'una banda sota la gran rúbrica de l'internament és el moment -tan teòric com pràctic- de la partició, és la represa del vell drama de l'exclusió, és la forma d'apreciació de la follia en el moviment de la seva supressió: el que, des del seu ésser, arriba a formular-se en el seu anorreament (anéantissement) concertat. I el que retrobarem ara és el desplegament, ell també teòric i pràctic, de la veritat de la follia a partir d'un ésser que és un no-ésser (a), ja que ella no es presenta en els seus signes més manifestos si no és com a error, fantasma, il·lusió, llenguatge va i privat de contingut (a); es tractarà ara de la constitució de la follia com a natura a partir d'aquesta no-natura que és el seu ésser. (...). Aquesta experiència única, que reposa aquí i allà, que sosté, explica i justifica la pràctica de l'internament i el cicle del coneixement, és ella la que constitueix l'experiència clàssica de la follia, és ella la que hom pot designar pel terme mateix de la desraó" [(1961)1972,191].

El pas d'una episteme a una altra és exemplificada en H.F. pel pas de Montaigne (XVI) a la construcció de l'ordre de les raons en Descartes (XVII). Concretament, el passatge de la Primera meditació en el que, juntament amb el somni i totes les formes de l'error, Descartes, en el camí del dubte, es pregunta per la certesa de les dades sensibles: "Mais quoi, ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples". Segons Foucault, per Descartes, la impossibilitat d'estar boig és essencial "no a l'objecte sinó al subjecte que pensa" [55], "la follia és exclosa pel subjecte que dubta" [55]. Aquesta interpretació de l'exclusió de la follia -separada del somni i de l'error- fou contestada per J.Derrida: l'episodi de la follia no tindria significació d'exclusió fonamental i decisiva [1967,51-99]. La resposta de Foucault en un apèndix inclòs a la segona

edició de H.F(1972) responia amb mots que revelen la perspectiva pragmàtica que pretenia emprendre. Foucault critica la interpretació de Derrida per haver reduït "les pràctiques discursives a traços textuals", essent així que les Meditacions no només han de ser enteses com a sistema sinó com a exercici o com a pràctica del fer-se de les idees. (Els historiadors de la filosofia cartesiana no accepten cap de les dues versions, vid. Jean-Marie Beyssade [1973,273-294]: contextualitzant el passatge, Foucault i Derrida haurien malinterpretat el text. "En la primera Meditació, Descartes no retroba la follia, que ell exclouria: retroba el prejudici (a) contra la follia" [286].

Pel que fa a l'ordre del saber, l'episteme clàssica, segons Foucault, quan es tracta d'ordenar natures simples, recorre a una "mathesis" el mètode universal de la qual és l'Algebra. Quan es tracta de fer-ho amb natures complexes (les representacions en general, tal com són donades en l'experiència), constitueix una "taxonomia" i instaura un sistema de signes. "Mathesis" i "taxonomia" s'impliquen mutuament segons aquest esquema [L.M.CH.1966,87]:

#### Ciència Universal de l'Ordre



Altrament, la taxonomia implica una anàlisi que reconstitueix el "continuum" de l'ésser mitjançant el lligam temporal de representacions discontinües. Als dos extrems de l'episteme es retroben doncs la "mathesis" (ciència de l'ordre calculable i una "gènesi" (anàlisi de la constitució dels ordres a partir de les successions empíriques). Entre l'una i l'altra, la regió dels signes -l'espai del "quadre"- que travessa el domini de les representacions empíriques. Aquest és l'espai de la Gramàtica General, la Història Natural i la Teoria de la moneda i el valor. Vid. L.M.CH.1966,92-224.

El règim general punitiu de l'Epoca Clàssica pot reduir-se a quatre formes de "tàctica punitiva": 1) Exiliar, Expulsar, Confiscar; 2) organitzar una compensació, convertir el delictes en deute; 3) exposar públicament, nafrar, amputar; 4) Tancar. [C.C.F.1972/73]. Però el tancament no es pot confondre amb el sistema generalitzat de suplici, sinó que justament és al marge del sistema penal. Es un tancament no decidit pel poder judicial (pràctica de les "lletres de cachet" o "ordres del rei").

Al marge d'aquest règim comença en el segle XVII, progressa en el XVIII i es generalitza i modifica en el XIX -amb el neixement de la presó i l'expansió d'altres institucions totals (fàbrica, presó, caserna...)- la

"tecnologia" de les "disciplines", basades en tres condicions generals: a) una vigilància jeràrquica, b) un cos de sancions normalitzadores, c) un plexe de procediments d'exàmen. Les disciplines són "tècniques per a constituir individus com a elements correlatius d'un poder i d'un saber. L'individu és, sens dubte, l'àtom fictici d'una representació 'ideològica' de la societat, però és també una 'realitat' fabricada per aquesta tecnologia específica del poder que hom anomena 'disciplina'. De fet, el poder produeix de manera positiva. L'individu i el coneixement procedeixen d'aquesta 'producció' (a)" [S.P.1975,194]. Sobre les "disciplines" vid.L.M.CH.(1975),137-196.

Aquest règim punitiu correspon a una determinada configuració de Saber/Poder. "Cap saber no es forma sense un sistema de comunicació, de registre, d'acumulació, de desplaçament, que és en si mateix una forma de poder que està lligada, en la seva existència i el seu funcionament, a d'altres formes de poder. Cap poder, per contra, no s'exerceix sense l'extracció, l'apropiació, la distribució o la retenció d'un saber. A aquest nivell, no hi ha el coneixement per un costat, i la societat per l'altre, o la ciència i l'Estat, sinó les formes fonamentals de poder/saber" [C.C.F.1971/72]. Foucault distingeix entre la "mesura" dels grecs (la qual cosa s'especificarà en les darreres obres del 1984), l'"enquesta" medieval (tècniques de confessió de la "veritat" sobre si mateix) i l'"exàmen" en la societat industrial (observació i registre de dades), les quals "són a la vegada mitjans de poder i regles de l'establiment del saber".

De fet, però, no hi ha ruptura brusca entre "enquesta" i "exàmen", perquè responen a una morfologia de la "voluntat de veritat" que domina la "civilització occidental". Així, "la confessió ha estat i roman encara avui la matriu general que regeix la producció del discurs ver sobre el sexe. Ha estat de tota manera considerablement transformat. Força temps, havia romàs sòlidament engalzada en la pràctica de la penitència. Però, a poc a poc, del protestantisme, la Contra-Reforma, la pedagogia del s. XVIII i la medicina del XIX ençà, ha perdut la seva localització ritual i exclusiva; s'ha difós; hom l'ha utilitzada en tota una sèrie de relacions: infants i pares, alumnes i pedagogs, malalts i psiquiatres, delinqüents i experts" [H.S.I,1976,84-86].

(206) Vid. el "tall vertical" de les tres "experiències epistemològiques" de la folia (teoria, formes de les teories, formes de la pràctica mèdica) en H.F.(1961)1972, 193-372. Les tres apunten, en el segle XVIII, a l'establiment d'una "veritat racional" com a contingut de la folia: "La percepció del boig no tenia finalment per contingut sinó la raó mateixa; l'anàlisi de la folia entre les espècies de la malaltia no tenia per la seva banda per principi sinó l'ordre de la raó d'una saviesa natural; si bé allà on es buscava la plenitud positiva de la folia, mai no es retrobava sinó la raó, la folia esdevenint així paradoxalment absència de folia i presència universal de la raó" [ibid.224].

Foucault diferencia contínuament entre els dos segles, XVII i XVIII en la seva descripció de l'experiència clàssica, però cal remarcar que per a ell no hi ha canvi d'episteme, sinó diferent configuració de l'experiència sobre la follia dins de les mateixes estructures del saber. Així, en tractar el "cicle de les imatges" -que juntament amb el "cicle de la causalitat" i el "cicle de la passió" integren l'experiència teòrica descrita per Foucault a l'Època Clàssica- especifica que en el "deliri", el discurs cobreix tot el domini d'extensió de la follia. "Follia", en el sentit clàssic, no designa un canvi determinat en l'esperit o el cos, sinó l'existència per dessota de totes les alteracions d'un discurs delirant: "el llenguatge és l'estructura primera i darrera de la follia (a). N'és la forma constituent; és sobre ell que reposen; és sobre ell que reposen tots els cicles en els quals enuncia la seva natura" [H.F.(1961)1972,255].

A la segona meitat del segle comença a trencar-se la transparència d'aquest llenguatge clàssic, però se'n conserva l'estructura: encara no s'ha produït la psicologització del boig. I.e. en les tècniques de guariment. "Quan, fora de l'experiència de la desraó, la follia haurà rebut un estatut purament psicològic i moral, quan les relacions de l'error i de la falta pels quals el classicisme definia la follia seran circumscrits en l'única noció de culpabilitat, aleshores les tècniques romandran, però amb una significació molt més restringida; ja no es buscarà un efecte mecànic, o un càstic moral [341]. (...). La diferència no començarà a existir en tota la seva profunditat sinó el dia en què la por ja no serà utilitzada com a mètode de fixació de moviment, sinó com a punició; quan la joia no significarà la dilatació orgànica, sinó la recompensa; quan la còlera ja no serà sinó una resposta a la humiliació concertada; breu, quan el segle XIX, inventant els famosos mètodes morals, haurà introduït la follia i el seu guariment en el joc de la culpabilitat" [348].

En el començament del canvi de la configuració del llenguatge, "el que valoritza l'objecte del desig ja no són solament els altres objectes que el desig pot representar-se, sinó un element irreductible a aquesta representació: el treball (A); el que permet caracteritzar un ésser natural ja no són els elements que hom pot analitzar sobre les representacions que hom es fa d'ell i dels altres, és una determinada relació interior a aquest ésser i que hom anomena la seva organització (A); el que permet de definir una llengua, no és com ella representa les representacions, sinó una determinada arquitectura interna, una determinada manera de modificar els mots mateixos segons la posició gramatical que ocupen els uns en relació als altres: és el sistema flexional (A)" [L.M.CH.1966,200].

L'episteme roman, però, invariable i, d'aquesta manera, no dóna lloc encara ni a la clínica ni a la tecnologia de la presó, sinó, a tot estirar, a la "protoclínica" de Boerhaave i a les regles de reforma penal proposades per la Il·lustració. L'estructura de la "protoclínica" és la següent:



- 1) La protoclínica és més que un estudi col·lectiu de casos: ha de reunir i tornar sensible al cos organitzat de la nosologia. Ni oberta a tothom -com la pràctica mèdica quotidiana- ni especialitzada -com la clínica-, ha de manifestar completament el cercle de les malalties. Per a la qual cosa forma, constitutivament, un camp nosològic estructurat.
- 2) Hi ha un principi de tria entre l'hospital i la clínica. A l'hospital, el metge ha de descobrir qualsevol malaltia en el malalt; a la clínica, el malalt és indiferent ja que és la mateixa malaltia la que es presenta. A l'hospital, el malalt és un cas; a la clínica, és qüestió d'exemple, el malalt és accident de la seva malaltia.
- 3) No es tracta d'exàmen, com a la clínica, sinó d'un "descriptament". Hom no fa un inventari de l'organisme malalt, sinó que fa sobressortir els elements que permetran de reconèixer una veritat coneguda -però oculta- segons una clau de quatre funcions: mode de designació, principi de cohesió, llei d'evolució, cos de preceptes. Es tracta d'anomenar la malaltia i, d'aquí estant, deduir les causes i els pronòstics.
- 4) D'alguna manera, la protoclínica del XVIII no descobreix per la mirada, sinó que dobla l'art de demostrar mostrant: la seva direcció és pedagògica, lloc d'ensenyament d'alumnes per llur mestre.
- 5) Aquesta paraula accepta tanmateix el risc de l'esdeveniment: els alumnes podien veure la precisió del judici del mestre, o bé el seu fracàs. I és aleshores quan neix la mirada, just quan calla el llenguatge del saber del metge i el moviment de la natura és reconegut per ell mateix. [Vid.N.C.1963,53-62].

Les regles de la "semiotècnica" dels reformadors (Beccaria..) per a suscitar efectes de prevenció de la delinqüència són les següents:

- 1) Regla de la quantitat minimal (un delictes és comès perquè procura avantatges; si es correlacionava a la idea de delictes la d'un desavantatge deixaria de ser desitjable).
- 2) Regla de la idealitat suficient (si el motiu d'un delictes és l'avantatge que representa, l'avantatge de la pena radica en el desavantatge que hom espera).
- 3) Regla dels efectes laterals (la pena ha de tenir els seus efectes més intensos en aquells que encara no han comès la falta; si hom podia estar segur que el culpable no podria recomençar, n'hi hauria prou amb fer veure als altres que ha estat castigat).
- 4) Regla de la certesa perfecta (cal que la idea de cada delictes i dels avantatges que hom n'espera sigui associada a la idea d'un càstic determinat amb els inconvenients precisos que en resulten).
- 5) Regla de la veritat comuna (la verificació del delictes ha d'obeir als criteris generals de tota veritat).
- 6) Regla de l'especificació optimal (cal un codi per tal que la semiòtica penal recobreixi bé tot el camp dels il·legalismes que hom vol reduir, cal que siguin qualificades totes les infraccions, que siguin classificades i reunides en espècies) [S.P.1975,92-103].

Pel dessor de aquest afany de reforma, començava a operar tanmateix la "biopolítica": "Si hom pot anomenar 'biohistòria' les pressions per les quals els moviments de la vida i els processos de la història s'interfereixen els uns en relació als altres, caldria parlar de 'biopolítica' per tal de designar el que fa entrar la vida i els seus mecanismes en el domini dels càlculs explícits i fa del poder/saber un agent de transformació de la vida humana; això no és que la vida hagi estat exhaustivament integrada a tècniques que la dominen i la gestionen; se'ls escapa contínuament. Fora del món occidental, la fam existeix, a una escala més important que mai, i els riscos biològics que corre l'espècie són tal vegada més grans, més grans, en tot cas, que abans del neixement de la microbiologia. Però el que hom pot anomenar el 'llindar de modernitat biològica' d'una societat se situa en el moment en què l'espècie entra com a cruïlla (enjeu) en les seves pròpies estratègies polítiques. L'home, durant mil·lenaris, ha romàs el que era per a Aristòtil: un animal vivent i, a més, capaç d'una existència política; l'home modern és una animal en la política del qual la seva vida d'ésser vivent és en qüestió" [H.S.I.1976,188] Vid.sobre l'establiment d'una organització mèdica en el segle XVIII [L.P.S.S.XVIII (1976)1985,89-100]. Vid. sobre l'organització policial que el s.XVIII inaugura per a gestionar la "biopolítica" [C.C.F.1977/78; O.S.(1979)1986].

D'altra banda, quant a l'establiment de les disciplines en la segona meitat del s.XVIII i a la gestió dels il.legalismes, en les conferències a la Universitat Catòlica de Rio de Janeiro, l'any 1973 -abans de plantejar la "biopolítica"- Foucault havia avançat una hipòtesi després parcialment modificada sobre l'origen de la societat disciplinària: l'existència d'una justícia popular, establerta per institucions religioses sobretot contra la justícia suplicant de l'Antic Règim (a França i Anglaterra). "Els nous sistemes de control social establerts pel poder, la classe industrial i propietària, es van prendre dels controls d'origen popular o semipopular i s'organitzaren en una versió autoritària i estatal" [L.V.F.J.(1973)1980,114].

(207) El discurs implícit en l'asil de Samuel Tuke i Escipió Pinel no és idèntic, per bé que apunta cap a l'objectivació de la folia i la importància atorgada al personatge mèdic dins de l'estructura asilar (on esdevenen coincidents l'estructura de la consciència perceptiva i analítica). El discurs del quàquer Tuke pot resumir-se així:

- 1) El paper de l'internament és reduir la folia a la seva veritat.
- 2) La veritat de la folia és el que ella és, menys el món, menys la societat, menys la contranatura.
- 3) Aquesta veritat de la folia és l'home mateix en allò que pot tenir de més primitivament inalienable.
- 4) El que hi ha d'inalienable en l'home és a la vegada Natura, Veritat i Moral, és a dir, la Raó mateixa.

5) Es per tal com porta la follia a una veritat que és a la vegada veritat de la follia i veritat de l'home, que "El Retir" rep el seu poder de guarir.

El discurs del reformador revolucionari Pinel, en canvi, és aquest:

1) En la relació inhumana i animal que imposava l'internament clàssic, la follia no enunciava la seva veritat moral.

2) Aquesta veritat, des que se la deixa lliure d'aparèixer, es revela ser una relació humana en tota la seva idealitat virtuosa: heroïsmes, fidelitat, sacrifici...

3) Llavors, la follia és vici, violència, dolenteria, com ho prova massa bé la ràbia dels revolucionaris.

4) L'alliberament en l'internament, en la mesura que és reedificació d'una societat sobre el tema de la conformitat als tipus, no pot deixar de guarir. (Vid. [H.F.(1961)1972, 481-557]).

Quant a la complexa part final de L.M.CH.(1966), al meu entendre Luc Ferry i Alain Renault [1985,142 i s.s.] han provat convincentment que la interpretació de Kant per part de Foucault correspon a la interpretació heideggeriana de la Crítica de la Raó Pura com a "analítica de la raó finita" o analítica del Dasein (Kant i el problema de la metafísica). La fidelitat de Foucault és notable ja que els a primera vista sorprenents "dobles" corresponen enterament a les condicions de "finitud" del filòsof alemany: "El lligam de les positivitats a la finitud, la reduplicació de l'empíric en el transcendental, la relació perpètua del cogito a l'impensat, el retret i el retorn a l'origen defineixen per nosaltres el mode de ser de l'home" [L.M.CH.1966,346].

De fet, la correspondència que assenyalen Ferry i Renault es manifesta també per la interpretació heideggeriana que Foucault ofereix de la investigació formal de Husserl [L.M.CH.1966,261,336]. Però aquesta observació ha de completar-se amb el fet que a L.M.CH. Foucault fa jugar el segon Heidegger a partir de les lectures del primer. Així, la concepció que més tard exposaré de l'"ésser del llenguatge" subjeu en les pròpies interpretacions dels "dobles" de l'home. Foucault no pretén enunciar la finitud de l'home -cosa que efectivament havia mostrat Heidegger- sinó que aquesta finitud, descrita a partir dels dobles antropològics, depèn exclusivament del mode de ser històric del llenguatge a cada episteme. L'"ésser del llenguatge" "il.lumina" el mode com es dona la percepció i l'anàlisi dels fenòmens en la història. Així, Foucault contempla l'"experiència" viscuda de la fenomenologia (husserliana, heideggeriana, merleau-pontiana) com una semàntica que encobreix un "postulat antropològic": "Ella [la fenomenologia] busca articular l'objectivitat possible d'un coneixement de la natura sobre l'experiència originària que es dibuixa a través del cos; i articular la història possible d'una cultura sobre el gruix semàntic que, a la vegada, s'amaga i es mostra en l'experiència viscuda" [L.M.CH.1966,332].

En l'episteme moderna, d'altra banda, regida per aquest "principi antropològic" de la "descoberta" de l'home, pren cos el saber singular sobre l'individu com a forma punitiva i es comença a jutjar segon la "perillositat" de la pròpia identitat del "subjecte" (Vid. sobre aquest darrer punt [E.N.I.D.P.C.1981, 403-422]): "L'inculpat es debat davant d'una qüestió essencial per a un tribunal d'avui dia, però que hauria ressonat d'una manera ben estranya fa 150 anys: qui sou?".

Sobre el model panòptic ideat per Bentham vid. S.P.1975, 197-229. Sobre les diferències entre segrest del s. XIX en les institucions totals (inclosa la presó) i l'exclusió del s. XVIII vid. L.V.F.J.(1973)1980,128.

Al meu entendre, dues coses mereixen de ser rellevades del desplegament de la "societat disciplinària", el "bio-poder" i la "governamentalitat" durant el s. XIX-XX. En primer lloc, la multiplicitat isomorfa de les tècniques disciplinàries i també discursives que configuren la identitat. Així es mostra en els seus comentaris als textos d'època que va publicar. "El relat del crim-escriu sobre el parricida Pierre Rivière [1973,226]- no era pas, per als contemporanis, fora del crim i per sobre d'ell, la qual cosa hauria de permetre de copsar-ne les raons; era un element que formava part de la seva racionalitat o de la seva desraó. (...). Breu, el fet de matar i el fet d'escriure, els gestos acomplerts i les coses relatades s'encreuaven com elements de la mateixa natura". Succeeix igual quan escriu sobre el malaurat cas d'Herculine Barbin, hermafrodita i, finalment, suicida que deixà el relat de la seva angoixa; i també quan escriu sobre l'inconegut noble anglès que doblava mitjançant la literatura els seus inconfessables plaers sexuals (My Secret Life). La identitat esdevé literatura quan ateny la desraó, la consciència tràgica singular que es fa -literalment- discurs. (Sobre aquest aspecte, vid. Jude Stefan [1978,111-1116]).

En segon lloc, el joc foucaultià d'oposar la norma a la lleï a partir del moment en què la configuració del saber fa de l'home un objecte de coneixement científic. "Hem entrat en una societat on el poder de la lleï no està reprimint, sinó que s'està integrant a un poder molt mé general: a l'engrós, el de la norma (...). La condemna vol fer-se passar per una prescripció terapèutica. Això és característic d'una societat que està deixant de ser una societat jurídica articulada essencialment sobre la lleï. Esdevenim una societat articulada essencialment sobre la norma sobre la norma. La qual cosa implica un sistema de vigilància, d'un tot altre control,. Una visibilitat incessant, una classificació permanent dels individus, una jerarquització, una qualificació, l'establiment dels límits, una posta en diagnòstic. La norma esdevé el criteri de partició dels individus (a). Des del moment que és ben bé una societat de la norma el que està constituïnt-se, la medicina, en tant que és la ciència per excel·lència del normal i del patològic, serà la ciència reina" [E.S.N.1976,16].

(208) Sens dubte, per critiques que hagi rebut i pugui rebre el treball historiogràfic de Foucault, el filòsof fou pioner en vies que després han estat seguides per historiadors especialitzats; i.e. en el camp dels historiadors dels temes de la marginalitat social (beneficència, pobresa). Així ho reconeixen Catharina Lis i Hugo Soly quan escriuen: "L'obra que ha aportat les majors informacions en els darrers anys per a un millor enteniment del 'Gran Tancament' és sens dubte la de Michel Foucault, Folie et Déraison. Histoire de la Folie a l'Age Classique" [vid. Pobreza y Capitalismo en la Europa Preindustrial (1350-1850) (1979) ,Madrid,1984,152].

Hi ha, sobretot a França, una línia d'investigació sobre aquests temes que és, al meu parer, de filiació de l'escola dels Annals i que ha estat molt influïda pels plantejaments de Foucault. Vid.i.e. Bronislaw Geremek, Les Inutiles, Paris,1980. Geremek escriu globalment com a punt de sortida: "Oblidant els límits tradicionals de la periodització i les divergències regionals de conjuntura en les diferents regions d'Occident, hom pot afirmar que la societat moderna neix a l'horitzó del 1350, en les crisis del s.XIV: la Pesta Negra, en la seva marxa a través de l'Occident sencer, fa aparèixer processos i actituds semblants, que ultrapassin les dificultats conjunturals, i que perduren fins a l'horitzó del 1600" [10]. Vid. també Arlette Farge, Délinquance et criminalité: le vol de nourritures à Paris dans le XVIII siècle Paris, 1984; i el volum col·lectiu (Paul Dartiguenave, Gabriel Désert, Monique Lerièrre i a.a.v.v. Marginalité, Déviance, Pauvreté dans la France (s.XIV-XIX) [Cahiers de Normandie] 13]. Resulta interessant de comprovar com el treball per "sèries homogènies" en "estructures de llarga durada" -principi temporalment aplicat a sèries estadístiques que es comparen en diferents períodes- resulta compatible amb l'hermenèutica de Foucault bon punt hom accepta de prescindir de qualsevol criteri de totalització dins d'una formació econòmico-social. El principi "serial" resulta "aplicable" tant a una anàlisi quantificada com a la progressió d'una línia simbòlica en una seqüència temporal que resulta, així, escandida en diverses "cates". "El problema més delicat que retroba una història quantitativa de la llarga durada-escriu Pierre Chaunu en el Prefaci de la darrera obra esmentada [7]-és el de la coherència del que assolim, sota la trampa dels mites, a través de la mutació de les estructures. Ruptura i continuïtat. Hi ha en la marginalitat, com en tot el social profund, tanta continuïtat com ruptura". Al meu entendre, aquesta "coherència" sol ser pressuposada al començament de les anàlisis i és oferta al final com a conclusió: els problemes conceptuals que es produeixen a l'entorn de la generalització i la concreció impedeixen la construcció dels models socioeconòmics a què responen les formacions socials concretes.

En canvi, els historiadors anlosaxons especialistes en marginalitat tendeixen a prescindir d'aquestes categoritzacions prèvies. Així, i.e. Stuart Woolf, The poor in a Western Europe in the eighteenth

and nineteenth centuries Cambridge, 1986, escriu explícitament contra l'assumpció del fet d'un "Gran Tancament" a Europa a principis del s.XVII i també contra la idea d'una "segregació" com a límit històrico-cultural. Per un cantó, el fet de la construcció d'asils i hospitals fou un fet molt diversificat segons els països (i.e. els "albergui dei poveri", a Itàlia -Bolonya, Milà, Torí, Venècia, Florència- daten de 1560). Per l'altre, "seria un error interpretar que la intensitat de les innovacions institucionals en els segles XVI i XVII van efectuar una ruptura en les actituds socials cap als pobres o en els mecanismes socials pels que va operar la caritat" [27]. La idea de "ruptura", "segregació", "exclusió", és abandonada en favor de la descripció d'un procés desigual d'integració social, i.e. de les dones (vídues, orfes...) acollides a institucions públiques en el s.XVI. La idea de "límits de la cultura" és discutida en funció de la significació simbòlica que els contemporanis atribuïen a l'internament, i.e. les processons cerimonials de nens i pobres cada cop que s'obria una nova institució.

L.M.CH.(1966) és el llibre que va suscitar una polèmica més àmplia, tant per les inconsistències internes com pels errors de lectura dels textos històrics, derivats d'un excessiu allunyament de la història concreta de l'època i dels autors. "L'episteme d'una època serà la totalitat ahistòrica de les condicions que fa possible i necessària la història com epifenòmen", assenyalava Sylvie Le. Bon [(1967)1970, 98], al mateix temps que notava la contradicció interna del llibre justament a propòsit de la "viscositat històrica" de la praxi respecte al neixement de l'economia política (pas de l'episteme clàssica a la moderna) [ibid.108] i la "deducció" d'obres i autors [118] que li feia equiparar Spengler a Marx (sobre aquest punt vid. també Michel Amiot [(1967)1970,87]).

Els diversos especialistes van ser molt explícits respecte a les interpretacions de L.M.CH.(1966). J.Piaget [(1968)1969,116] feu notar la insuficiència respecte a la matemàtica dels segles XVII-XVIII (anàlisi infinitesimal, models d'interacció, 3ª llei de Newton) que Foucault fa correspondre, sincrònicament, amb un estadi de desenvolupament de la biologia aleshores molt inferior. M.Cranston [1968,74] objectà el nul suport de la concepció foucaultiana d'"economia política" al s. XVIII en les obres dels historiadors de l'economia (W.Letwin, Daniel Mornet, René Hubert). L'hispanista J.M.Pelorson [1970,96] discutí la periodització foucaultiana respecte a Espanya i la interpretació del Quixot continguda en L.M.CH(1966). "Si hi ha una modernitat del Quixot-escriu-no és només en tant que hom hi veu el llenguatge 'trencar el seu vell parentiu amb les coses', en tant que aquest llenguatge sembla replegar-se sobre si mateix, com farà més tard en poesia, és, per a reprendre, adaptant-la una fórmula de Pierre Vilar, gran coneixedor de la història d'Espanya i del Quixot, en tant que Cervantes mostra 'les contradiccions' de tota una societat entre 'les seves superestructures mítiques i la realitat de les relacions

humanes'. Es en nom d'aquestes que un Foll vol canviar les darreres. La gran novetat del Quixot passa al costat de les preocupacions d'un Descartes, d'un Kant o d'un Rimbaud: no és d'ordre metafísic, ni poètic, sinó d'ordre polític: és l'engatjament de l'ètica medieval, de la Raó de les al·legories transparents, en el dèdal vertiginós d'un món concret, mòbil, diferenciat: el dels homes". Pelorson assenyala també -en una crítica estètica- la nul·la menció del barroc entre el Renaixement i el Classicisme [97].

El llibre suscità també crítiques indignades per part dels especialistes en història del Renaixement. Respecte a la inacceptable interpretació dels autors del segle XVI (sobretot Pierre de la Ramée i Pierre Belon), l'historiador George Huppert [1974,199] exclama: "¿Però per què carai hauriem de creure que l'episteme d'una època pot ser caracteritzada per un treball com el Thésor de l'Histoire des Langues (1613) de Claude Duret, una col·lecció pòstuma privadament impresa dels pensaments casuals d'un advocat de Moulins publicada com un acte de pietat per la seva vídua, i mai més sentida des d'aleshores?". Huppert posa de manifest -igual que Piaget o Le Bon- el procediment d'interpretació segons segons esquemes figuratius previs, als quals s'adapta la lectura que Foucault efectua. La conclusió és interessant perquè, si això és cert, Foucault no interpreta els textos, sinó que els anomena (els esmenta, els menciona) per il·lustrar l'esquema figuratiu que hi ha al darrera (i que, al meu entendre, és el que constitueix l'autèntic discurs de l'autor). " (...) és clar que no podem acceptar-conclou Huppert [202]-la distinció de Foucault entre una mentalitat del segle XVI 'condemnada a saber sempre la mateixa cosa', en la qual eruditio i divinatio estaven malauradament i inexcusablement confoses, i una mentalitat posterior que aprèn a a separar les dues. Veiem per contra que la divinatio en les seves varies formes era sovint furiosament condemnada per homes mitjanament instruïts (A) del segle XVI en nom de eruditio, mentre que, paradoxalment, el gran progrés intel·lectual en matemàtiques, física o astronomia era feta per homes la mentalitat dels quals sembla xocar la descripció de Foucault d'aquesta estèril episteme, incapaç, a priori, de pensament científic".

Els lingüistes van efectuar una crítica similar. Georges Mounin ha assenyalat [(1968)1969,10] que L.M.CH.(1966). "és una extraordinària ontologia dels gramàtics dels segles XVII i XVIII, així com dels lingüistes de començament del XIX, acuradament llegits, sens dubte, però manifestament utilitzats per a la demostració d'una tesi no lingüística". Per una crítica de l'estructura ternària del signe atribuïda als estoics i la interpretació extensiva de la Gramàtica General de Port Royal (1660), vid. la resposta de Foucault i contraresposta de J.Stefanini, arran del Col·loqui organitzat en el Seminari de la Facultat de Lletres i Ciències Humanes de Montpel·lier (23/II-16/III 1967): "¿L'originalitat de la doctrina de Port-Royal-pregunta Stefanini [(1968)1970,214]-no està doncs ni en la definició del nom, ni en la del verb? D'acord, però ¿com

no sorprendre's de la insistència amb què la Gramàtica General del 1660 oposa la seva definició a les d'Aristòtil, Escalíger, insistència consignada per Foucault en el paràgraf que consagra a aquesta teoria del verb? Vaig pensar que havia de recordar que aquesta teoria es troba en tota gramàtica sorgida de la grammatica speculativa, que l'anàlisi 'llegeixo=estic llegint' data almenys del segle XIII, que Escalíger no es limita a distingir veus actives i veus passives i agrega que unes i altres condueixen al verb ésser (De causis ling. latinae p.222); i, a més, que tota anàlisi de la llengua en proposicions havia obligatòriament d'atribuir al verb, en el marc de les parts del discurs (que és el de Port Royal), un paper de relació (Bröndal posa el relator (A) com element constituent i, en els seus esquemes, Tesnières fa del verb el nucli central (a). Si es recorda tot això, ¿on està l'originalitat de la Grammaire de Port Royal?". Penso que la interpretació que defensaré a partir de la hipòstasi del signe i les estructures similars a les actancials pot respondre la pregunta que Stefanini fórmula sobre la pròpia lectura foucaultiana.

Pel que fa a les anàlisis del poder i el neixement de la presó, els sociòlegs de la criminalitat, Dario Melossi i Massimo Pavarini [(1977)1985,70] han assenyalat el mateix que els especialistes d'altres disciplines. Els autors escriuen intel·ligentment: "Es un gran mèrit del més recent text de Michel Foucault haver posat dempeus la relació entre tècnica i ideologia (A) del control, mostrant com la ideologia (obediència i disciplina) no determina la raó pràctica (A), la moral, sinó com aquesta es produeix més bé per particulars tècniques de control sobre el cos (en l'art militar, en l'escola, en els tallers...). En Foucault, en fi, per la seva postura epistemològica, les bases d'aquesta relació están en perill novament de perdre's en la indeterminació d'una estructura de signes i de relacions brillantment relligats entre si, però la raó d'existència dels quals s'escapa (a). El fet és que l'economia política del cos' que s'il·lustra és l'economia política tout court, i ja està compresa en el concepte de força de treball. Basti recordar les pàgines de Marx sobre la manufactura [c.XIII Capital en relació a la disciplina laboral P.C.] o tal vegada fins i tot abans, les pàgines dels Manuscrits del 44. Aquesta construcció (A) burgesa del cos en l'escola, en la casera, en la presó, en la família, resulta completament incomprensible - a menys que sigui un inefable moment de la història de l'esperit- si no es parteix de l'organització del treball capitalista (i en aquest moment (A) de la història del capitalisme) que necessita estructurar el cos com una màquina en l'interior de la màquina productiva en el seu conjunt; és a dir, si no es comprèn com l'organització del treball no pren el cos com quelcom estrany, sinó com se l'incorpora (A), en els músculs i en el cap, reorganitzant al mateix temps el procés productiu i aquesta part seva fonamental que s'anomena cos-força-treball".



Però fins i tot el principal encert foucaultian del lligam disciplina/presó ha estat posat en dubte. Anthony Giddens, basant-se en el treball empíric d'Ignatieff, qualifica de "metahistòria" la versió foucaultiana del neixement de la presó. "La reorganització i expansió del sistema de la presó en el segle XIX-escriv [1982,222]-va ser limitat de prop per les necessitats perceptibles de les necessitats de l'Estat de construir nous modes de controlar els fora de la llei en amples espais urbans, on els procediments de control de les comunitats locals feia temps que no s'aplicaven". Així, els mecanismes de control més o menys "pacífics" que Foucault posa de manifest (organització de la "vida", "disciplines"... ) remetent a una concentració creixent -i no decreixent- dels mitjans d'exercir la violència en nacions-estats capitalistes de les quals l'autor prescindeix.

(209) "Cal distingir amb cura dos nivells d'estudi-escrivia Foucault a L.M.CH. [1986, 213-14]-Un seria una enquesta d'opinions per a saber qui, en el segle XVIII ha estat fisiòcrata, i qui ha estat antifisiòcrata; quins serien els interessos en joc; quins foren els punts i els arguments de la polèmica; com es va desenrotllar la lluita pel poder. L'altre consisteix, sense tenir en compte els personatges ni llur història, a definir les condicions a partir de les quals ha estat possible pensar en formes coherents i simultànies el saber 'fisiocràtic' i el saber 'utilitarista'. La primera anàlisi procediria d'una doxologia. L'arqueologia només pot reconèixer i practicar la segona". També: "(...)l'arqueologia no és una 'doxologia'sinó una anàlisi diferencial de les modalitats dels discursos" [A.S.1969,182].

Quant al "comentari" i la "crítica", es tracta de dues conceptualitzacions inverses que Foucault voldria evitar igualment: "Comentar és admetre per definició un excés de significat sobre el significat" [N.C.1963, XIII]. La "crítica" seria suposar, per contra, un excés de significant sobre el significat. Al meu entendre és clara la intenció foucaultiana de fugir d'aquesta alternativa que ell mateix planteja (la qual cosa indica també el límit de la conceptualització lingüística estructural dins de la qual es mou). "D'ençà Mallarmé-escriviu [L.M.CH.1966,95]-la literatura, objecte privilegiat de crítica, s'ha apropiat contínuament al que és el llenguatge en el seu ésser mateix, i per aquí sol·licita un llenguatge segon que no sigui en forma de crítica, sinó de comentari. I, en efecte, tots els llenguatges crítics des del segle XIX es van carregar d'exègesi, una mica com les exègesis a l'Epoca Clàssica s'havien carregat de mètodes crítics. Tanmateix, en tant que la pertinença del llenguatge a la representació no serà desnuada en la nostra cultura o contornejada, si més no, tots els llenguatges segons seran presos en l'alternativa de la crítica o del comentari. I proliferaran a l'infinit en llur indecisió".

De la mateixa manera, també intenta sortir de les dicotomies (prèviament suposades) d'utopia/atopia i de sincronia/diacronia. "Les utopies consolen (...), les heterotopies inquieten, sens dubte perquè minen secretament el llenguatge, perquè impedeixen anomenar això i allò, perquè trenquen els noms comuns o els encabalguen, perquè arruïnen per endavant la 'sintaxi', i no pas solament aquella que construeix les frases, -aquella més manifesta que fa mantenir 'junts' (de costat o uns enfront dels altres) els mots i les còses" [L.M.CH.1966,9].

Aquests principis transversals als dobles de sentit respecte a la història de les idees, el llenguatge, l'espai i el temps, eren represos de tant en tant en converses i conferències de Foucault. Intentava trobar un mitjà d'expressió que els incorporés. D'aquí el nombre considerable del que ell mateix en deia "metàfores de l'espai". "Se m'ha reprotxat bastant-declarava a la revista geogràfica HERODOTE [(1976) Ed. J. Varela, F. Alvarez-Uría, 197

8,116]- aquestes obsessions espacials, i, en efecte, m'han obsedit. Però, a través d'elles penso haver descobert el que en el fons buscava, les relacions que poden existir entre poder i saber. Des del moment que es pot analitzar el saber en termes de regió, de domini, d'implantació, de desplaçament, de transferència, es pot comprendre el procés mitjançant el qual el saber funciona com un poder i reconduïx a ell els efectes (...). Metaforitzar les transformacions del discurs mitjançant un vocabulari temporal condueix necessàriament a la utilització del model de la consciència individual, amb la seva temporalitat pròpia. Intentar desxifrar-lo, al contrari, a través de metàfores espacials, estratègiques, permet captar amb precisió els punts en què els discursos es transformen en, a través de i a partir de les relacions de poder".

Vid. també sobre el tema heterotopia/heterocronia, la conferència pronunciada el 14 de març del 1967 en el Centre d'Etudes Architecturales de Paris sota el títol Espaces autres. Utopies et heterotopies, on repeteix les idees de Koyré sobre l'espai infinit a partir de Galileu i extén el principi "heterotòpic" tant als espais simbòlics de la cultura (i.e. viatges per mar) com als emplaçaments funcionals (i.e. cementiris externs a les ciutats). "(...) la inquietud d'avui-concloïa [(1967)1978,9]- concerneix fonamentalment a l'espai, sens dubte molt més que no pas al temps; el temps no apareix probablement sinó com un dels jocs de distribució possible entre els elements que es distribueixen en l'espai".

(210) El tema del silenci de la paraula era un dels temes predilectes de Merleau-Ponty. Cal tenir-lo en compte perquè la "definició" del "discurs" per part de Foucault recupera aquesta idea. "I si pretenem percebre la paraula en la seva operació més pròpia-escrivia Merleau [(1952)1971,80]-i de forma que li fem plena justícia, hem d'evocar totes aquelles que podrien haver sorgit en el seu lloc i que es van ometre (a), sentir com elles haurien tocat i sacsejat d'una altra manera la cadena del llenguatge, fins a quin punt era aquesta efectivament l'única possible, si és que aquesta significació havia de venir al món... En resum, hem de considerar la paraula abans que sigui pronunciada, sobre el fons de silenci (a) que la precedeix, i que no deixa mai d'acompanyar-la, i sense el qual no diria res; hem de ser sensibles, abans de tot, a aquests fils de silenci de què es troba entreverat el teixit de la paraula [al marge: no se sap el que es diu, se sap després d'haver-ho dit]".

(211) Sobre el paper fonamental que Foucault assigna a la lingüística en l'episteme moderna vid. L.M.CH. (1966), 392 i.s.s. Segons el filòsof, etnologia i psicoanàlisi "només tenen, a dir veritat, un punt comú, però és essencial i inevitable: és aquell on es tallen en angle recte: car la cadena significant per la qual es constitueix l'experiència única de l'individu és perpendicular al sistema formal a partir del qual es constitueix l'experiència única de

l'individu és perpendicular al sistema formal a partir del qual es constitueixen les significacions d'una cultura: a cada instant l'estructura pròpia de l'experiència individual troba en els sistemes de la societat un cert nombre de tries possibles (i de possibilitats excloses); inversament, les estructures socials troben en cada un de llurs punts de tria un cert nombre d'individus possibles (i d'altres que no ho són pas), -de la mateixa manera que en el llenguatge l'estructura linial fa sempre possible en un determinat moment la tria entre diversos mots o diversos fonemes (però exclou tots els altres). Aleshores es forma el tema d'una teoria pura del llenguatge que donaria a l'etnologia i a la psicoanàlisi així concebudes llur model formal".

(212) Aquests dos pressupostos no es troben mai formulats tal com aquí he exposat, però formiguegen en els passatges més reflexius de L.M.CH.(1966), quan Foucault assigna determinades propietats de funcionament mediador a l'"ésser del llenguatge" en cada episteme. I.e. per a l'episteme clàssica, "(...)si l'ésser del llenguatge estava enterament referit al seu funcionament en la representació, aquesta no tenia per contra relació amb l'universal sinó per l'intermediari del llenguatge" [100]: l'ésser del llenguatge és estructuralment diferent segons les epistemes, i és ell el configurador de l'ordre entre codis primaris i secundaris de la cultura. En aquest sentit, en tot el text es veu obligat a qualificar-lo per a diferenciar-lo en cada una de les tres epistemes. I.e. "En l'època clàssica, l'esser brut (a) [referit al Renaixement P.C.] aquesta massa de signes disposats en el món per a exercir-hi la nostra interrogació- es va esborrar, però el llenguatge va nuar amb l'ésser noves relacions, més difícils de copsar puix que és per un mot que el llenguatge l'enuncia i se li ajunta (a)" [109]. El postulat de la historicitat estructural dels signes és exposat també de forma molt clara en el treball preparatori de L.M.CH.(1966), N.F.M.(1964), on Foucault escriu: "Penso que cada cultura (A), és a dir, cada forma estructural de la civilització occidental, ha tingut el seu sistema d'interpretació" [(1964)1970,24]. La interpretació precedeix al signe, des que Nietzsche, Freud i Marx van canviar-ne la natura [38], prosseguint-se a l'infinit fins a la desaparició del propi intèrpret. "(...) M'he situat en la perspectiva dels signes i no del sentit" [46].

(213) El sentit dels successius "modes de ser" del llenguatge s'esclarirà en els següents apartats. Hom ha de tenir en compte, però, que així com la Ressemblança i la Representació apareixen clarament formulades, no succeeix el mateix amb la Interpretació, que és el mode de ser en el qual el filòsof situa el seu propi llenguatge. La Ressemblança l'assimila al "text" de les coses (s.XVI). La Representació, a la separació entre les coses i el llenguatge en una referència mutua que es considera impossible. La "Interpretació significa el retorn del llenguatge, però aquest cop per si mateix, en

tant que "ésser viu" que anima "l'interior" extern de les coses, perceptible per un subjecte que no és sinó el lloc sintètic de llur dispersió. "Als segles XIX i XX-escriu [L.M.CH.58-59]-l'existència pròpia del llenguatge, la seva vella solidesa de cosa inscrita en el món estaven dissoltes en el funcionament de la representació; tot llenguatge valia com a discurs. L'art del llenguatge era una manera de 'fer signe', al mateix temps de significar quelcom i de disposar, a l'entorn d'aquesta cosa, signes: un art doncs d'anomenar i després, per una reduplicació (redoublement) a la vageda demostrativa i decorativa, de captar aquest nom, de tancar-lo i de cel.lar-lo, de designar-lo al seu torn per d'altres noms que n'eren la presència diferida, el signe segon, la figura, l'aparell retòric. Però, tot al llarg del segle XIX, i fins als nostres dies encara -de Hölderlin a Mallarmé, a Antonin Artaud- la literatura no ha existit en la seva autonomia, no s'ha separat de tot altr llenguatge sinó per un tall (coupure) profund sinó en formar una mena de 'contra-discurs', i en remuntar així de la funció representativa o significant del llenguatge a aquest ésser brut oblidat des del segle XVI (a)".

Cal distingir: a) la "interpretació" com a tècnica general b) com a sinònim d'"hermenèutica" c) com a "mode de ser" lingüístic. En aquest darrer sentit, la "interpretació" marca l'absència de límits del llenguatge tal com, segons Foucault, es manifesta en el "joc" de la llengua en la literatura contemporània (contraposada al discurs "representatiu" de les ciències humanes). La característica d'aquest darrer "mode de ser", en el qual el signe té una estructura ternària, és que manifesta l'"exterior" de la cultura exclòs per la "representació". "L'atracció (A) és per Blanchot allò que probablement per Sade el desig(A), per a Nietzsche la força(A), per a Artaud la materialitat del pensament (A), per a Bataille la transgressió (A): val a dir l'experiència més pura i desencarnada de l'enfora (a)" [L.P.D.D.(1968)1973,114]. En puritat, doncs, l'episteme pensada per Foucault per a l'època moderna prossegueix el mode de ser representatiu del llenguatge a través dels tres quasitrascendentals (vida, treball, llenguatge) en intentar copsar racionalment el mode de ser de l'home que, no obstant, s'ofereix en la desraó que aflora en la interpretació que es dona a si mateixa l'ésser lingüístic.

(214) Vid. Nota (195) sobre l'estructuralisme. Per una concisa exposició d'aquest mètode d'oposició i diferència en la lingüística estructural vid. Manfred Bierwisch [(1966)1971,21-29]. Fou desenvolupat a partir de les recerques del Cercle Lingüístic de Praga (Trubetzkoy, Jakobson) just abans de la Segona Guerra Mundial. "Oposició" designa la relació sistemàtica dels fonemes labials (b,p,m,f), dentals (d,t,n,s) i velars (g,k,s) que hi ha diferencialment en cada llengua. Jakobson, a partir del 1940, va desenvolupar sistemàticament la teoria dels trets distintius fonològics en investigar llengües molt distintes entre si i trobar uns mateixos trets distintius per a

descriure-les. Aquesta posició és la que va permetre a l'etnologia posterior diferenciar sobre la base fonèmica/fonètica els aspectes èmic/ètic de la cultura (Kenneth Pike, 1954).

La posició de Foucault no segueix aquesta via, sinó que sembla basar-se més aviat en les interpretacions posteriors (semàntiques, antropològiques) d'aquest tipus de matrius pensades en un principi per a l'estructura morfosintàctica de la llengua.

(215) Hjelmslev mostrava al respecte una prudència que els desenvolupaments posteriors no van respectar: "(...) hi ha també semiòtiques el pla d'expressió de les quals és una altra semiòtica i semiòtiques el pla del contingut de les quals és una semiòtica. A les primeres les anomenarem semiòtiques connotatives (A); a les segones metasemiòtiques (A). Puix que el pla de l'expressió i el pla del contingut es defineixen solament per oposició i per relació de cada un d'ells respecte a l'altre, serà obvi que les definicions de semiòtica connotativa i de metasemiòtica precedents són només definicions 'reals' provisionals, a les que no podem adscriure ni tan sols valor operatiu (a)" [(1943)1980,160].

Hjelmslev extén el principi d'oposicions formals a la semàntica, que es componria de trets distintius, tal com l'estructura fònica es compon de trets fonològics. "En general-escriviu Bierwisch [ibid.34]- a aquests trets semàntics no els correspon cap element fònic propi: el component de 'parent' en la paraula 'pare' no està en la a ni en la r, sinó que amb tots els altres components de significat usa Hjelmslev el terme figures de contingut (A) i, correlativament, per als elements de l'expressió sense significat propi -fonemes i trets distintius- usa el terme de figures de l'expressió (A). Això porta immediatament a modificar la tesi de Saussure, segons la qual el llenguatge és un sistema de signes. Resulta ser un sistema de figures, i només determinades figures de signes adoleixen el rang de signes". Vid. també una exposició d'aquest tema a Umberto Eco [(1973)1976, 84 i s.s.], Georges Mounin [(1970)1972, 109-133], i Oscar Ducrot [1972, 36-42]. El tema de les figures de llenguatge es revela aquí essencial, perquè Foucault troba un corrent ja elaborat de semàntica estructural que li proporcionarà estructures semiòtiques per articular en figures productores de signes el mode d'esser del llenguatge.

(216) Barthes dóna el següent exemple [ibid.207]: "(...) estic al barber. M'ofereixen un nº de Paris-Match. A la portada, un jove negre vestit amb uniforme francès fa la vènia amb els ulls aixecats, fets sens dubte en els plecs de la bandera tricolor. Tal és el sentit de la imatge. Tanmateix, ingenu o no, percebo correctament el que em significa: que França és un gran imperi, que tots els seus fills, sense distinció de color, serveixen fidelment sota la seva bandera i que no hi ha millor resposta als detractors d'un pretès colonialisme que el zel d'aquest negre en servir als seus pretesos

opressors. Em trobo, un cop més, davant d'un sistema semiològic amplificat: existeix un significant format al seu torn prèviament, d'un sistema (un soldat negre fa la vènia); hi ha un significat (en aquest cas una mescla intencional de francesitat i militaritat) i finalment una presència (A) del significat a través del significant".

(217) Foucault, que jo sàpiga, només va discutir implícitament -llevat el cas de la interpretació de l'obra cartesiana per part de Derrida- amb R. Barthes, J. Derrida, i el corrent de semiòtica i crítica literària Tel Quel (Sollers, Kristeva...) amb qui, no obstant, publicà Théorie d'Ensemble (1968), recull d'articles exponents i diferenciats dels seus diversos representants. Hi ha certament una orientació comuna que els lliga des del punt de vista teorètic, però, al meu entendre, Foucault -per les raons que més tard s'exposaran- se'n diferencia clarament perquè és l'únic que intenta conceptualitzar les condicions històriques de funcionament del discurs (per bé que aquesta conceptualització de la "pràctica discursiva" resulta viciada per la mateixa forma de conceptualitzar). Aquesta vocació directament pragmàtica constitueix l'esplendor i la misèria de l'intent eminentment filosòfic de Foucault. Manca encara una comparació sistemàtica de Foucault amb els restants membres del grup, perquè la crítica literària nordamericana (i.e. Edward Said, Michael Clark...), que és la que més ha insistit en els aspectes "deconstructius", sol tractar-los de forma uniforme. Aquí només puc donar unes quantes indicacions al respecte.

Foucault, que jo tingui notícia, només va ser totalment explícit respecte a la noció d'"escriptura" (*écriture*) en Q.E.U.A. (1969), on reconeix els encerts de concebre-la com a "pràctica" i d'haver-se alliberat del tema de l'"expressió" i el "subjecte". Amb aquesta noció "hom s'acosta a pensar amb notable profunditat la condició en general de qualsevol text, la condició de l'espai en la qual s'esparsa i del temps en el qual es desplega" [Q.U.A.1969,5]. Però tot seguit formula la seva crítica: "(...) atribuir a l'escriptura un estatut originari, ¿no és potser un mode de retraduir en termes transcendents, d'una banda l'afirmació teològica del seu caràcter sacre i de l'altra l'afirmació crítica del seu caràcter creatiu? Admetre que l'escriptura és d'alguna manera, per via de la història mateixa que ha fet possible, sotmesa a la prova de l'oblit i de la repressió, ¿no equival potser a representar en termes transcendents el principi religiós del significat amagat (amb la necessitat d'interpretar) i el principi crític dels significats implícits, de les determinacions silents, dels continguts obscurs (amb la necessitat de comentar)? En fi, pensar l'escriptura com absència no és altra cosa que repetir en termes transcendents el principi religiós de la tradició, al mateix temps inalterable i mai completament aconclerta, i el principi estètic de la supervivència de l'obra, de la seva conservació més enllà de la mort i del seu excés d'enigma en la confrontació de l'autor".

Com més tard es veurà, Foucault substitueix el "text" pel "discurs" i l'"escriptura" per la funció d'existència de la "pràctica discursiva". Però em sembla que és impossible d'entendre aquestes operacions sense tenir en compte les aportacions -particulars dins del context europeu de la investigació lingüística- de la crítica literària i poètica francesa que va concebre durant tot el decenni 1960-1970 el "text" com a "productor significant de significats" que té una dinàmica pròpia. "A la ideologia estetitzant de l'objecte d'art com a obra dipositada en la història o de la literatura com a objecte d'una història del decoratiu-escriu Tzvetan Todorov [1972,444]-el text oposaria la reinserció de la seva pràctica significant (A)- localitzada com a pràctica específica- en el tot articulat del procés social (A) (de les pràctiques transformadores) en el qual participa".

R.Barthes va ser un dels primers sostenidors d'aquesta posició en enunciar primerencament el caràcter autònom de l'escriptura: "Llengua i estil són objectes; l'escriptura és una funció (a): és la relació entre la creació i la societat, és la forma (a) copsada en la seva intenció humana i lligada així a les grans crisis de la història" [(1953)1972,14].

Simplificant una mica, Foucault recrimina a Barthes la seva fixació en l'aspecte significant del signe i a Derrida la fixació en l'aspecte significat ("representatiu"). No sortir del signe, de la "pràctica" dels signes per anar a allò que els signes han fet possible i que els retroalimenta: llurs condicions de configuradors de la realitat social.

En efecte, Derrida -un filòsof entroncat també a la filiació heideggeriana- és qui ha intentat delimitar amb més empeny la noció d'"escriptura" - "(...) no hi ha símbol i signe, sinó un esdevenir signe del símbol" [(1967)1984, 62]- com a gresol de la diferència (Differance) ontico/ontològica: "concepte econòmic que designa la producció del diferir" [32], "petja" o "marca" cultural en el llenguatge.

Hom no ha de confondre, d'altra banda, les conceptualitzacions de "text" i "inter-textualitat" amb els desenvolupaments de l'anomenada "pragmàtica textual" -més pròpiament derivats de la lingüística generativa i no de la filosofia clàssica ni de les reflexions estètiques o literàries- (i.e. Peter Harman, T.v.Dijk, J.Petöfi, entre d'altres). Si bé no resulta possible donar-ne aquí una visió unitària, hom ha de tenir en compte que "text", "cotext" i "context" són conceptes teòrics lligats a la competència comunicativa del parlant (i no un marc de l'experiència d'escriure, com en el cas anterior): "El pressupòsit inicial en què es fonamenta-escriu García Berrio al respecte [1977,171]-és l'objectiu principi que no parlem per frases, sinó per textos; és a dir, totes les unitats lingüístiques regulen la seva intenció operativa segons el 'pla textual' en què apareixen inserides (...). El text, concebut així en la seva condició de unitat o pla textual, descobreix, com tota entitat lingüística, un doble vessant d'afirmació: com estructura de manifestació apariencial-linial, com estructura de



superfície i estructura profunda. A un i altre nivell, el principi definidor de la unitat textual i delimitador dels voltants textuais és el de la cohesió entre els seus constituents, manifestada per als participants en l'acte comunicatiu de la consciència del pla textual." "Text" com a unitat teòrica no té doncs una extensió prefixada: pot ser des d'una sola paraula a un discurs. En els escrits de Foucault -sobretot en els teòrics- no hi ha una sola referència (que jo sàpiga) a aquests desenvolupaments de la lingüística contemporània que entronquen directament amb la lògica intensional dels "móns possibles".

(218) Vid. Gilles Deleuze [1980, 58], [1986, 68]. Deleuze connecta directament Hjelmslev i Foucault fins i tot en una obra com S.P. (1975): "Forma de contingut i forma d'expressió, presó i delinqüència, cadascuna té la seva història, la seva micro-història, els seus segments. A tot estirar impliquen, entre d'altres continguts i d'altres expressions un mateix estat de Màquina abstracta que no actua pas com a significant, sinó com una mena de diagrama (una mateixa màquina abstracta per a presó, escola, caserna, hospital, fàbrica...)" [1980, 86].

(219) Entenc per interpretant les condicions pragmàtiques necessàries i suficients per a la constitució d'un signe, per tal que funcioni com a tal signe. Com assenyala A. Tordera [1978, 107], hi ha dues tradicions diferents en els fonaments de la semiòtica moderna. Ch. S. Peirce concep l'interpretant com una relació; Ch. Morris, en canvi, com un procés.

El primer defineix el signe segons tres elements bàsics: "Un signe, o representamen, és quelcom que val (stands for) per a algú per quelcom en algun aspecte o capacitat" [Peirce, p. 2.286]. El segon, en canvi, a partir de cinc elements perquè també hi incorpora els aspectes empírics del subjecte que participa com actor (seguint els criteris del conductisme de l'acció de G. H. Mead): "Es considera com a semiosi (o procés de signes)-escriu [(1963)1974, 14]-a una relació de cinc membres -v, w, x, y, z (A)- en la qual y motiva en w la disposició de reaccionar en una determinada forma x respecte a determinats tipus d'objecte y (sense que aquest actui aleshores com a tal) sota certes condicions z. Les y, en els casos en què s'opera aquesta relació, són signes, les w són intèrprets, les x són interpretants, les y són significacions, i les z els contextos en què apareixen els signes". Morris entén l'interpretant com una característica mental dels subjectes en relació als signes: "L'interpretant d'un signe és una disposició a reaccionar de certa manera davant la presència del signe. Corresponent a la dimensió significativa de la significació, l'interpretant seria una disposició a reaccionar davant l'objecte designat en tant que aquest tingui determinades propietats observables. Així, si a algú li diuen que hi ha un objecte negre a l'habitació del costat aquesta persona es troba disposada per a determinades percepcions visuals en entrar en l'habitació" [ibid. 19, 20].

Un altre és el punt de vista de Peirce. Aquest darrer -com ha mostrat K.O.Apel [(1973)1985,II,182]- construeix una semiòtica cognitiva que es basa en una deducció empírico-transcendental (això és, substituïnt el principi de l'apercepció transcendental per una fenomenologia empírica de la comunitat d'intèrprets) de tres categories fonamentals: a) qualitat primària carent de relacions en virtut de la qual quelcom s'expressa com a essent el que és mitjançant un signe (Primarietat / Icona); b) la relació diàdica del signe amb els objectes denotats (Secundarietat / Index); c) la relació triàdica d'un signe, en tant que mediació de quelcom per a algú mitjançant un interpretant (Terceritat / Símbol). Es mèrit d'Apel haver mostrat l'estret paralelisme d'aquesta concepció -tant genèticament com conceptual- amb la deducció transcendental de les categories, a les que substitueix per la relació entre abducció / inducció / deducció per tal d'explicar la possibilitat de l'experiència. Al meu entendre, resulta clar que el "faneron" peircià, doncs, prossegueix i modifica la fenomenologia crítica en una línia original.

L'interpretant se situa en la tercera dimensió bàsica del signe: "Proposo anomenar interpretant del signe-escrivia Peirce [(1907)1980,228,p.5.473]- l'efecte pròpiament vehiculat pel signe. (...). Es tot allò que és aplicat pel signe independentment de cada context i de cada circumstància d'aconteixement del mateix signe". Així, cada signe pot tenir multitud d'interpretants en relació a aspectes determinats de l'objecte, i Peirce delimita quatre grans gèneres: a) emocional: sentiment produït pel signe; b) energètic: esforç "muscular" mental (pressió sobre el que anomena "món intern"); c) lògic: conceptual; d) lògic final: hàbit, "modificació de la tendència d'una persona cap a l'acció, tendència que resulta d'experiències precedents o de precedents esforços o actes de voluntat, o bé d'un conjunt d'ambdós gèneres de causes" [ibid.5.476,291].

El pragmatisme de Peirce ve, en definitiva, perquè la remissió dels interpretants entre si és limitada per la pròpia comunitat d'intèrprets (i la història que aquesta incorpora). Massimo A.Bonfantini, l'editor italià dels Collected Papers de Peirce, ho explica així: "(...) la il.limitada fuga d'interpretants es pot entendre com un procés que implica tres nivells successius, o tres, podriem dir-ne, fases de fuga (A). De fet, la primera fase és aquella que condueix la interpretació del signe a l'estadi del significat com a concepte de natura general, això és, a l'estadi de l'interpretant lògic, la segona fase condueix del primer interpretant lògic d'un signe donat a l'interpretant lògic final (A): és la fase de l'explicitació del significat i del progressiu precisar-se de la definició, del fixar-se de la creença i de l'establir-se de l'hàbit. La tercera fase és aquella de la contínua verificació i del continu superar-se, enfront de l'impacte experimental, dels interpretants lògics finals (A): és la fase (l'única efectivament il.limitada) de la posta en crisi i de la proposta de les tesis (A) i dels hàbits (A) que se succeeixen incessantment".

Doncs bé, al meu entendre, Foucault, des d'una tradició distinta del mateix procés de dissolució semiòtica del transcendental, busca continuament alguna cosa com l'interpretant lògic final que li permeti la lectura comprensiva del procés de constitució de l'experiència (perceptiva, intel·lectiva i pràctico-transformadora) històrica dels signes. Aquesta serà la dimensió que, més tard, anomenarà funció d'existència o pràctica discursiva. Però que quasi durant tot el decenni 1960-1970 denomina mode de ser del llenguatge i que situa en la posició d'interpretant de les epistemes.

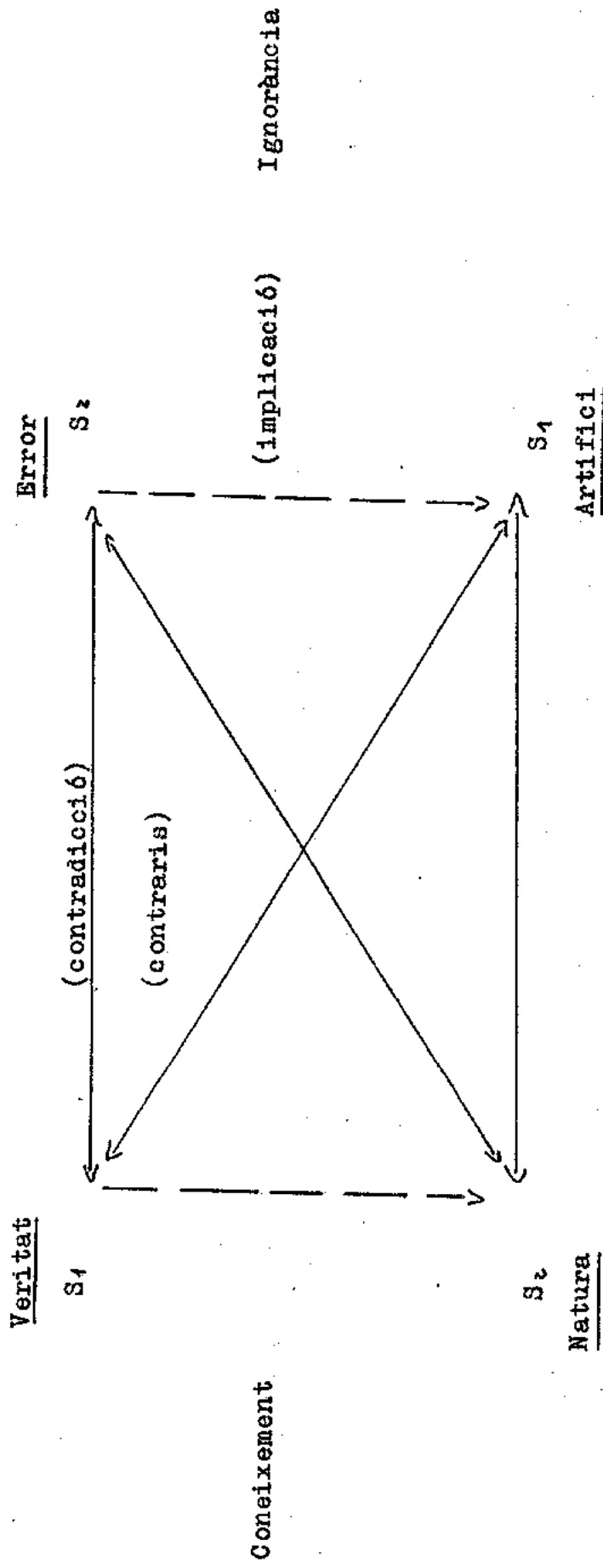
La meua tesi és que Foucault desconeixia o coneixia molt superficialment la tradició semiòtica pragmatista americana i, fins ben tard, també la tradició de la filosofia del llenguatge anglosaxona (Wittgenstein, Austin, Searle). Així, va jugar amb els elements que li proporcionava : a) la tradició husserliana i heideggeriana; b) el desenvolupament de la lingüística estructural i la crítica literària francesa. Per això va plantejar l'arqueologia/genealogia com una tercera via de sortida respecte a la dicotomia significant/significat respecte a la "pràctica" històrica dels signes ("pràctica" assajada prèviament com a dimensió existencial -i "historial"- dels signes per Heidegger). I per això també construeix la seva hermenèutica al mateix temps com una epistemologia. I cal observar que l'arqueologia i la genealogia constitueixen dos caps diferents i complementaris de la recerca: a) la configuració de les grans unitats interpretants (epistemes, formacions discursives...), b) la configuració d'un acte de voluntat singular com a punt final de la interpretació (la decisió interpretativa material de l'interpret implicat en la seva pròpia interpretació).

Al meu entendre, les hispòstasis successives sobre els aspectes sintàctic, semàntic i pragmàtic del signe responen a aquesta recerca de la dimensió pragmàtica com a interpretants de les figures esquematitzadores del saber en cada època històrica (vid. Fig. XIX ).

(220) "Semiologia" i "Hermenèutica" en el particular sentit que els confereix Foucault [L.M.CH.1968,44]: "Anomenem hermenèutica el conjunt dels coneixements i de les tècniques que permeten de fer parlar els signes i de descobrir llur sentit; anomenem semiologia el conjunt dels coneixements i de les tècniques que permeten de distingir on són els signes, de definir el que els institueix com a signes, de conèixer llurs lligams i les lleis de llur encadenament: el segle XVI va superposar semiologia i hermenèutica en la forma de la similitud".

(221) Greimas redefineix actant de la següent manera: "subclasse de sememes definits com a unitats discretes" [(1966)1976, 186], oposada a predicat: "semema considerat com a unitat integrada" [ibid.]. Un semema, al seu torn, és la combinació del Nucli Sèmic i del Sema Contextual: Semema Sm= Ns + Cs [68]. El semema

Gràfic Nota 221



és l'efecte de sentit que produeix l'especificació d'un sema en un determinat context. I.e. "banc" en "parc". És clara, al meu entendre, la filiació hjelmsleviana d'aquest tipus d'anàlisi que no considera la semàntica com un model que interpreta arguments formals sinó que aplica directament el mateix mode d'anàlisi formal (en aquest cas d'estructures sintàctiques) a unitats de sentit considerades autònomes i classificades jeràrquicament de les unitats més elementals a les més genèriques (classemes). Són especificacions, en suma, del pla del contingut de Hjelmslev. La manifestació discursiva és concebuda com "una combinatòria de segon grau, generadora de missatges" [182].

Les categories actancials són categories modals referides tant al que Greimas anomena "funcions" (és a dir, predicats dinàmics del discurs en el classema "dinamisme", i.e. "Aquest nen va a l'escola") com "qualificacions" (predicats estàtics en el classema "estatisme", i.e. "Aquest vestit li va bé") [187].

Greimas distingeix tres grans oposicions categorials actancials com a base genèrica d'organització discursiva generadora de semes: 1) subjecte vs. objecte; 2) destinador vs. destinatari; 3) adjuvant vs. oponent [239].

Aquesta classificació -seguint les passes de les primerenques anàlisis de V.Propp- és aplicada per a desglossar les funcions de tot tipus de relat [265 i s.s.]. Hi ha així estructures actancials del teatre, del conte, de la novel·la. Però també d'obres teòriques de més entitat. F.Rastier, i.e., va elaborar l'estructura actancial dels Elements d'Idéologie de Destutt de Tracy [Rastier, 1971,153 i.s.s.] a partir de qualificacions actancials de les que resulten quatre classes de continguts: les classes semiològiques de veritat, error, natura i artifici. Cada una d'elles definida del contingut sèmic comú a tots els sememes de la classe. L'estructura quatripolar elemental resulta ser la que es mostra en el gràfic conjunt. "Per aquesta anàlisi-específica Rastier [159]-arribem a un model que dona comptes a l'ensem de les estructures qualificatives i de les estructures funcionals del text. Es tracta d'un model més fort que el model narratiu. Dona comptes de l'estructura semàntica profunda. Es precisament a aquest nivell on pot situar-se la problemàtica del que Foucault denomina la episteme (a)". Per a una exposició de les estructures actancials greimassianes vid. A.García Berrio [1977,147 i s.s.].

(222) "El meu problema ha estat demostrar de quina manera les significacions viscudes de mode immediat en una societat representaven condicions suficients per a la constitució d'un objecte científic-reiterava a P.Caruso [(1969)1969, 69]-. Per tal que la malaltia i la folia deixessin de ser significacions immediates i esdevinguessin en l'objecte d'un saber racional van ser necessàries cert nombre de condicions que he intentat analitzar. Es tracta de la 'interrupció' entre sentit i objecte científic, és a dir de les condicions formals per a l'aparició d'un objecte en un context de sentit (a).(...). M'interessava per la manera com desapareixia

el sentit: s'eclipsava quan es constituïa l'objecte. Però això no és possible assimilar-me al que s'entén per 'estructuralisme'. Els estructuralistes plantegen el problema de les condicions formals de l'aparició del sentit valent-se sobretot de l'exemple privilegiat del llenguatge, que en si mateix és un objecte extraordinàriament complex i ric per analitzar i que a la vegada serveix per analitzar l'aparició d'altres significacions que no són exactament significacions d'ordre lingüístic o verbal (a). Ara bé, des d'aquest punt de vista no es pot dir que jo faci estructuralisme perquè en el fons no em preocupen ni el sentit ni les condicions de la seva aparició, sinó les condicions de modificació o interrupció del sentit, les condicions en els quals el sentit es dissol per tal de donar lloc a l'aparició d'una altra cosa".

(223) "Cal notar-especifica [L.M.CH.1966,131-32]-que entre els cims oposats d'aquest rectangle existeixen com relacions diagonals. D'antuvi entre articulació i derivació: si pot haver-hi un llenguatge articulat, amb mots que es juxtaposen, o s'encabeixen, o s'ordenen els uns als altres, és en la mesura que, a partir de llur valor d'origen i de l'acte simple de designació que els ha fundat, els mots han derivat continuament, adquirint una extensió variable; d'aquí un eix que travessa tot el quadrilàter del llenguatge; és al llarg d'aquesta línia on es fixa l'estat d'una llengua: les seves capacitats d'articulació són prescrites pel punt de derivació al qual ha arribat; aquí es defineixen a la vegada la seva posició històrica i els eu poder de discriminació. L'altra diagonal va de la proposició a l'origen, és a dir de l'afirmació continguda en tot acte de jutjar a la designació implicada per tot acte d'anomenar; és al llarg d'aquest eix on s'estableix la relació dels mots al que representen: apareix aquí que els mots no diuen mai sinó l'ésser de la representació, però que anomenen sempre alguna cosa de representat. La primera diagonal marca el progrés del llenguatge en el seu poder d'especificació; la segona, l'enrotllament indefinit del llenguatge i de la representació -el desdoblament que fa que el signe verbal representi sempre quelcom de representat".

He d'advertir, d'altra banda, que l'estructura simple o nucli semàntic que he esquematitzat correspon al joc d'oposicions que l'autor estableix explícitament. Però cal tenir molt en compte que l'ordre de les funcions, tal com serà transpolat en obres posteriors, i també segons l'ordre d'exposició de Foucault, no és: Atribució, Articulació, Derivació, Designació; sinó Atribució, Articulació, Designació, Derivació..

(224) "Les quatre funcions que defineixen en les seves propietats singulars el signe verbal i el distingeixen de tots els altres signes que la Representació pot donar-se a si mateixa, es retroben doncs en la senyalització teòrica (a) de la història natural i en la utilització pràctica (a) dels signes monetaris. L'ordre de les riqueses, l'ordre dels éssers naturals s'instauren i es descobreixen en la mesura que

s'estableix entre els objectes de necessitats, entre els individus visibles, sistemes de signes que permeten la designació de les representacions significants en relació a les significades, l'articulació del que és representat, l'atribució d'algunes representacions a algunes altres. En aquest sentit, es pot dir que, per al pensament clàssic, els sistemes de la història natural i les teories de la moneda o del comerç tenen les mateixes condicions de possibilitat que el llenguatge mateix (a)" [L.M.CH.1966,216].

(225) "Tota riquesa és amonedable; i és així que entra en circulació. Era de la mateixa manera que tot ésser natural era caracteritzable i que podia entrar en una taxonomia; que tot individu era anomenable i que podia entrar en un llenguatge articulat; que tota representació era significable i que podia entrar, per tal de ser coneguda, en un sistema d'identitats i diferències" [L.M.CH.1966,177].

(226) "La ressemblança, que és exclosa del saber des del segle XVII ençà-escriv [L.M.CH.1966,135]-constitueix sempre la vora exterior del llenguatge: l'anell que envolta el domini del que hom pot analitzar, posar en ordre i conèixer (a). Es el murmurí que el discurs dissipa, però sense el qual no podria parlar".

(227) El mateix Foucault assenyala el paral·lelisme entre els elements de la teoria general del llenguatge del s. XVII i els dobles antropològics [346] -verb // fonament / finitud ; articulació // empíric / transcendental; designació // cogito / impensat; derivació // origen / retorn- considerant tanmateix que és una semblança "il·lusòria" perquè, de fet, l'espai de la gramàtica ha canviat fraccionant-se i canviant de nivell i de funció. L'"ésser del llenguatge" (verb: representació fonamental) no és correlatiu amb l'"ésser de l'home". En el segon cas, es tractaria de l'espai obert per tres semitranscendentals. Però, en realitat, tant la construcció dels elements de la Gramàtica General com la dels dobles obeeix a la mateixa estructura producte de la reduplicació significant/significat amb interpretants diferents.

(228) Foucault considera la biologia, l'economia i la filologia com a ciències que s'estatgen en el "triedre dels sabers" producte de la combinació de la redistribució de l'episteme moderna en el segle XX: formalització, empiria del saber i filosofies de la vida, analítica de la finitud. En canvi, les ciències humanes que prenen l'"home" per "objecte" (història de la literatura i dels mites, biologia, psicologia) no es formarien sinó per combinació algorítmica dels elements de primer i de segon nivell (i.e. significació / sistema de signes) d'aquestes ciències entre si. Així, allò propi de les ciències humanes no és un determinat contingut, "sinó un caràcter purament formal: el simple fet que elles són, en relació a les ciències, en què l'ésser humà es dona com objecte (exclusiu per a l'economia i la filologia o parcial per a la biologia),

en una posició de reduplicació (redoublement) (A), i que aquesta reduplicació pot valer a posteriori per elles mateixes" [365]. "Sia quina sigui la natura de l'anàlisi i el domini al qual ella s'aplica, hom té un criteri formal per a saber el que és del nivell de la psicologia, de la sociologia o de l'anàlisi dels llenguatges: és la tria del model fonamental, i la posició dels sistemes segons que permeten de saber a quin moment hom 'psicologitza' o 'sociologitza' en l'estudi de les literatures i dels mites, en quin moment hom fa, en psicologia, desxiframent de textos o de l'anàlisi sociològica" [369].

(229) Segons Foucault, l'analítica de la finitud es desplegaria en sentit contrari a l'ontologia de la continuïtat de l'ésser propi de l'Època Clàssica: "L'analítica de la finitud té un paper exactament invers: en mostrar que l'home és determinat, es tracta per ella de manifestar que el fonament d'aquestes determinacions és l'ésser de l'home en els seus límits radicals; ha de manifestar també que els continguts de l'experiència són ja llurs pròpies condicions, que el pensament xoca a la bestreta l'impensat que se li escapa i que està sempre en la tasca de tornar a agafar (ressaisir); ell mostra com aquest origen del qual l'home no és mai contemporani, li és a l'ensem retirat i dotat sota el mode de la imminència: breu, es tracta sempre per ell de mostrar com l'Altre, el Llunyà és també més aviat el Proper i el Mateix" [350].

Foucault no planteja explícitament les dues direccions de la repetició dels dobles. Però penso que és defensable que en plantejar -ara sí, explícitament- el tema de la identitat separada en una "distància interior que la constitueix" i de la repetició "que dona l'idèntic en la forma de l'allunyament" [351] dona també la clau interpretativa de les dues direccions possibles de lectura dels dobles: la repetició de la primera sèrie en la segona, o la repetició de la segona en la primera.

(230) "Funció", "Conflicte", "Representació" (en el sentit de "significació") "són ben bé la manera com la vida, la necessitat, el llenguatge són reduplicats en la representació, però sota una forma que pot ser perfectament inconscient". "Norma", "Regla" i "Sistema", en canvi, "defineixen la manera com la finitud fonamental pot ser donada a la representació sota una forma positiva i empírica, però no transparent a la consciència ingènua" [374]. Així, "Norma", "Regla", "Sistema", a) no són conceptes empírics sinó "categories" perquè recorren les condicions del camp del saber de les Ciències Humanes, i b) permeten la dissociació característica del saber contemporani sobre l'home entre "consciència" i "representació" [ibid.].

(231) "El llenguatge sembla sempre poblat per l'altre, el defora (ailleurs), el distant, el llunyà; és balmat (creusé) per l'absència. No és el lloc d'aparició d'una altra cosa que ell mateix, i, en aquesta funció, no



sembla dissipar-se la seva pròpia existència? Doncs si es vol descriure el nivell enunciatiu, cal prendre en consideració aquesta existència aquesta existència mateixa; interrogar el llenguatge, no en la direcció a la qual reenvia, sinó en la dimensió que li dóna; negligir el poder que de designar, d'anomenar, de mostrar, de fer aparèixer, de ser el lloc del sentit o de la veritat, i aturar-se per contra arran del moment -tot seguit solidificat, tot seguit pres en el joc del significant i del significat- que determina la seva existència singular i limitada. Es tracta de suspendre, en l'exàmen del llenguatge, no solament el punt de vista del significat (se'n té el costum ara), sinó del significant, per tal de fer aparèixer el fet que hi ha aquí i allà, en relació amb dominis d'objectes i subjectes possibles, en relació amb d'altres formulacions i reutilitzacions eventuais (a), llenguatge [du langage] (A)" [A.S.1969,146].

En aquest sentit, l'arqueologia és un intent de descripció de l'ontologia subjacent a la teòrica de les investigacions empíriques, però no cap teoria lingüística o de teoria del coneixement.

"(...) tracta d'elucidar en ella mateixa -a fi de prendre'n les mesures i establir-ne les exigències- una possibilitat de descripció (a) que he utilitzat sense conèixer-ne bé les coercions i els recursos; més que no pas recercar el que jo he dit, el que hauria pogut dir, m'esforço a fer aparèixer, en la regularitat que li és pròpia i que jo dominava malament, el que feia possible allò que jo deia" [ibid.149].

El problema és que la "regularitat" de l'ontologia correspon punt per punt a la "regularitat" de la teòrica estructural usada en les investigacions: una estructura hermenèutica constituïda a base d'hipòstasis sobre el llenguatge que l'autor mai no va arribar a superar.

(232) Aquest és un problema que retorna contínuament en els seus escrits: ¿com es pot elucidar el que es presenta com la condició de possibilitat no solament de l'objecte discursiu històric sinó de la pròpia elucidació?

Això és, explícitament, el problema de la "historització" de la "diferència" heideggeriana en història de la filosofia: l'audició de l'oblit que clou la "diferència" en el llenguatge filosòfic (vid.supra 1.3.2.2.).

En l'arqueologia el tema és plantejat en els termes d'un llenguatge que seria històricament diferencial en relació als discursos històrics que investiga, la qual cosa operaria el retorn de la distància respecte al propi llenguatge investigador i permetria de "diagnosticar" el present. " (...) no ens és possible de descriure el nostre propi arxiu, puix que és ell que dóna al que nosaltres podem dir -i a si mateix, objecte del nostre discurs- els seus modes d'aparició, les seves formes d'existència i de coexistència, el seu sistema de cúmul, d'historicitat i de desaparició. En la seva totalitat, l'arxiu no és descriptible; i és incontornejable en la seva

actualitat. [171] L'anàlisi de l'arxiu comporta doncs una regió quasiprivilegiada: a la vegada propera a nosaltres, però diferent de la nostra actualitat, és el vorejament del temps que entorna el nostre present, que el sobreploma i que l'indica en la seva alteritat; és el que, fora de nosaltres, ens delimita (...) Estableix que nosaltres som (a) diferència, que la nostra raó és la diferència dels discursos, la nostra història la diferència dels temps, el nostre jo la diferència de les màscares. Que la diferència, lluny de ser origen oblidat i recobert, és aquesta dispersió que nosaltres som i que nosaltres fem" [172-173].

Notem que, des d'aquest punt de vista, el problema és doble: 1) com pensar l'impensat? 2) com pensar recurrentment un llenguatge que no pretengui resoldre la qüestió irresoluble de l'impensat que opera en pensar la diferència?

(233) A.S.(1969) no es presenta -a diferència de L.M.CH.(1966)- com una investigació acabada, sinó com un assaig arran del tema que preocupava realment Foucault. Així, les vacil·lacions i advertiments són constants. De tal manera, que el lector té la sensació que el llibre no va ser totalment pensat abans de ser redactat, sinó que Foucault el va anar repensant en la mateixa redacció i el va publicar tal qual, el llibre fent-se.

Tal vegada sigui aquesta la raó per la qual l'exposició del tema resulta invertida. En lloc de definir primer l'element més simple i abstracte -l'"enunciat" (énoncé)- i posteriorment les relacions d'enunciats -les "formacions discursives" (formations discursives), Foucault opera a l'inrevés. Comença per les "formacions", prossegueix amb els "enunciats" i arriba finalment a la dimensió històrica d'uns i d'altres, això és, les "positivitats" en l'"arxiu" històric.

Les reiteracions, referències internes i redefinicions resulten aleshores inevitables, i atorguen una complexitat suplementària a la redacció. I.e. "El front d'anàlisi es troba considerablement desplaçat; havia volgut reprendre aquesta definició de l'enunciat que havia estat deixada, al començament, en suspens. Tot havia esdevingut i havia estat dit com si l'enunciat fos una unitat fàcil d'establir i es tractés de descriure les seves possibilitats i lleis d'agrupament. Però m'he adonat que no podia definir l'enunciat com una unitat de tipus lingüístic (superior al fenomen i al mot, inferior al text; sinó que me les havia més aviat amb una funció enunciatiua..." [139].

Així, la taula més elaborada de "definicions" constitueix un punt al que s'arriba després de bastants revolts, i no un punt de sortida [p.p.140 i. s.s.]. Així també hi ha conceptes que primer són proposats per a ser més tard refusats. I.e. "superfície" del discurs - "superfície d'emergència" de l'objecte discursiu [56], "nivell superficial" del "preconceptual discursiu" [83]-, concepte que, quant a la dimensió històrica, i tenint en compte el nivell de "quasivisibilitat" dels enunciats, és jutjat com a inadequat: "El domini dels enunciats així articulats segons a priori històrics, així

caracteritzats per formacions discursives distintes, ja no té el caire de plana monotonia i indefinidament perllongada que jo li prestava al començament quan parlava de la 'superfície dels discursos'... [169].

(234) La "perspectiva" implica, segons Foucault, un replantejament continu del lloc a partir del qual es parla, però, a diferència de la posició mantinguda en l'Archéologie, és un replantejament definitivament alliberat de problemes gnoseològics i epistemològics. "El sentit històric-escriviu en la seva relectura de Nietzsche [N.G.H.1971,163]-tal com Nietzsche l'ontén, se sap perspectiu, i no refusa el sistema de la seva pròpia injustícia (a). Mira segons un cert angle, amb el propòsit deliberat d'apreciar, de dir sí o no, de seguir totes les pistes del verí, de trobar el millor antídote. (...). Es una mirada que sap des d'on mira tant com el que mira (a). El sentit històric dóna la possibilitat de fer, en el moviment mateix del seu coneixement, la seva genealogia. La 'Wirkliche Historie' efectua, a la vertical del lloc on es manté, la genealogia de la història". Hom pot entendre, a partir d'aquí, algunes de les qualificacions sintètiques de Foucault sobre la seva pròpia obra, i.e. "Slalom entre la filosofia tradicional i l'abandó de tota noció de seriós" [cit. Dreyfuss, Rabinow (1982)1984,294]. Tenint ben present el lligam entre el tema de la veritat ("enunciats seriosos") i el de la voluntat de saber (la morfologia de la qual es recull precisament en la producció institucional de veritat).

(235) Foucault comença a fer esment de la filosofia analítica i del llenguatge comú anglosaxona a partir de A.S.(1969), on, tanmateix, hi manifesta un desconeixement sorprenent.

Així, la diferència entre "enunciat" i "acte de parla" (speech-act), segons Foucault, es basaria en què l'acte de parla no podria estar constituït per altres actes de parla, mentre que l'"enunciat" -tal com és definit- podria conformar-ne d'altres de més complexos: "sovint cal més d'un enunciat per a efectuar un 'speech-act'" [A.S.110-111]. Hi hagué al respecte un intercanvi de cartes amb Searle, on aquest li mostrava com la teoria de l'acte il.locutori permetia la concepció d'un acte de parla -i.e. una afirmació- que formés part d'un acte més complex -i.e. una promesa.

Segons recullen Dreyfus i Rabinow [(1982)1984,73], Foucault va acceptar en carta de 15 de maig del 79 l'objecció, però mantenint-se en la diferència: "Pel que fa a l'anàlisi dels actes de discurs, estic totalment d'acord amb les seves observacions. Em vaig equivocar quan vaig dir que els enunciats no eren actes de discurs, però en dir això jo volia subratllar el fet que els considero sota una angle diferent al vostre". Com tindrè ocasió de mostrar, Foucault afirma correctament: en l'obra de Searle no hi ha l'interès directament històric i la càrrega d'ontologia que comporta la hipòstasi de l'"ésser del llenguatge" en tant que "mode d'existència" històric.

Però del que cal adonar-se és de la similitud de perspectives i la diferència de tradició. Foucault es planteja el "mode d'existència" dels discursos a partir d'una evolució de l'antropologia existencial; Searle la teoria de l'acte il·locutori a partir d'una elaboració lògicament més consistent de les diferenciacions analítica entre actes de parla (locutius, il·locutius, perlocutius) d'Austin. Ambdós pensadors són estrictament contemporanis (l'Archéologie du Savoir i Speech Acts. An Essay in the philosophy of language són del mateix any). Però la tradició analítica potencia la interpretació de la teoria dels actes de parla en una teoria general de l'acció (que és la direcció que han pres les anàlisis de Searle): "la teoria dels actes de llenguatge romandrà incompleta mentre que no s'integri en una teoria general de l'acció" [Searle, 1980, 990].

Això no és exactament el que Foucault es plantejava per una concepció "estratègica" dels discursos perquè la seva és una visió multidimensional que pretén explicar el "desdoblament" continu de la producció de llenguatges en els quals s'encabeix el parlant (i no pas a l'inrevés). Per bé que, com veurem, aquesta "estratègia" implica la descripció de condicions històriques d'aplicació ex post, és a dir, una mescla d'elements històrics causals i intencionals que resulta acuradament evitada en un tipus de filosofia molt atenta a no incórrer en falàcies naturalistes.

Així i tot, la intenció de Foucault de mantenir una perspectiva de pragmàtica històrica dels discursos resulta molt clara. De tal manera que ell mateix declarava que el seu projecte responia a "una mena d'anàlisi del discurs com a estratègia, a la manera del que fan els anglosaxons, en particular Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle. El que em sembla una mica limitat en l'anàlisi de Searle, Strawson etc..., és que són anàlisis de l'estratègia d'un discurs que es realitza a l'entorn d'una tassa de tè, en un saló d'Oxford, que només parlen de jocs estratègics que són interessants però que em semblen profundament limitats. El problema seria saber si no es pot estudiar l'estratègia del discurs en un context més real o en l'interior de pràctiques que són diferents a les converses de saló. Per exemple, en la història de les pràctiques judicials em sembla que es pot aplicar una hipòtesi, projectar una anàlisi estratègica del discurs a l'interior de processos històrics reals importants" [L.V.F.J. (1973) 1980, 154].

(236) Foucault esmenta expressament la teoria de l'acció comunicativa habermassiana en el mateix lloc on caracteritza l'exercici del poder en tant que "acció sobre accions". És més, es creu en l'obligació de desllindar acuradament entre "relacions de poder" i "capacitats objectives", observant de passada en nota que "quan Habermas distingeix dominació, comunicació i activitat finalitzada, no hi veu, penso, sinó tres 'transcendentals'" [T.S.P. 1982, 787].

(237) Hi ha bastants crítics -sobretot els més afectes a Foucault- que donen per bones les seves explicacions sobre el tema: l'arqueologia seria el "discurs del mètode" fallit per tal com no contempla adequadament les relacions de poder. Intentaré mostrar en el text per què em sembla que aquesta afirmació és equivocada.

Es de notar, altrament, que hi ha comparativament poques crítiques centrades en l'arqueologia -tal com és formulada l'any 69- i que prenguin a l'ensem prou distància analítica. Però les existents mostren bastant bé els límits de l'arqueologia.

Ian Hacking [1979,49] s'ha adonat del doble nivell -emergent/profund- en el qual Foucault situa les "descripcions" arqueològiques, però el confon amb els de l'estructura profunda i superficial de la lingüística generativa de Chomsky.

Hillary Putnam [1981,121] se centra en la crítica de la concepció relativista de "veritat": "Quan hom troba per primer cop el relativisme-ecriu-la idea sembla ser bastant simple. La idea, en una primera formulació natural és que cada persona (o, en una formulació 'sociològica' moderna, cada cultura, o de vegades cada 'discurs') té els seus propis punts de vista, standards, pressuposicions, i que la veritat (i també la justificació) són relatius a ells (A). Hom té per descomptat, naturalment, que si x és veritat (o està justificada) en relació a ells és ell mateix (A) quelcom 'absolut'. Els estructuralistes moderns com Foucault escriuen com si la justificació relativa al discurs (A) fos ella mateixa força absoluta -i.e. no relativa en absolut. Però si els enunciats (statements) de la forma 'x és veritat (justificat) respecte a la persona P' són ells veraders o falsos absolutament, aleshores hi ha (A), després de tot, una noció absoluta de veritat (o de la justificació) i no solament de la veritat-per-a-mi...". Per les raons que mostraré més tard (vid.infra 3.5.), l'absolutisme gnoseològic de Foucault es troba en una altra part, i no en l'assumpció d'una veritat relativa. Però, malgrat l'excessiu allunyament de Putnam de l'obra foucaultiana, l'observació no és en absolut banal perquè, a fi de comptes, tota concepció pragmatista de la veritat incorre en alguna mesura en relativisme gnoseològic.

F.Russo [1973,103] apunta la indeguda exclusió del saber tècnic en l'esquema foucaultià i el fet que el seu autor interpreta la metodologia i història de les ciències positives a partir d'una hipòstasi sobre els mètodes reals de la ciència factual: "Hi ha bastant més que una 'pràctica discursiva' en la introducció de la noció dels quanta per Plank i en la creació de la teoria de la relativitat per Einstein".

Per a H.Dreyfus i Paul Rabinow [1982,100 i s.s.], " l'arqueologia constitueix un punt de vista extern -i interessant fins i tot si es revela, en darrera anàlisi insostenible- que planteja el discurs com a principi unificador del sistema global de pràctiques, i afirma que els diversos factors socials, polítics, econòmics, tecnològics, pedagògics, no es reagrupen i no funcionen de manera coherent si no és segons les modalitats d'aquesta unitat discursiva". Els autors noten:

a) l'ambigüitat del llenguatge "arqueològic"; b) la indistinció entre "regles" constitutives i regulatives, la qual cosa assimila les 'regles' a regularitats discursives i a principis d'actuació prescriptius (causal / prescriptiu) al mateix temps; c) la hipòstasi de les regularitats formals en l'eficàcia de les regles que regeixen les "formacions discursives"; d) el pas indegut de les positivitats al fonament, del post hoc a l'a priori.

M. Brown i M. Cousins [1980, 251-278] efectuen les crítiques següents:

- a) no hi ha forma general de connexió entre esdeveniments discursius i no discursius;
- b) el text falla en el seu objectiu d'identificar i estabilitzar "pràctiques discursives" com a "formacions discursives" definides: hi ha una oscil·lació de la concepció de "condicions d'existència" i de l'articulació de "formacions discursives" a institucions i a d'altres pràctiques socials (d'un altre tipus);
- c) a partir només de les regles que ofereix Foucault no és possible d'individualitzar i unificar funcions discursives com una forma general de positivitat.
- d) no es resol el problema de diferenciar l'"enunciat" dels elements lingüístics o lògics;
- e) es redueix la referència a l'existència i s'incorre així en pragmatisme gnoseològic;
- f) la relació entre "regularitat" i "condicionalitat" no es troba ben especificada: si les regularitats són constitutives d'un discurs, aleshores afegir una noció de condicionalitat és buit; si són merament regulatives, aleshores llur gènesi ha de romandre en un altre lloc.

Finalment, sense desmerèixer la crítica -al meu parer correcta- dels autors esmentats, tal vegada els articles més interessants publicats sobre el tema siguin (que jo conegui) els del lògic canadenc Norman Lacharité, perquè, al mateix temps que mostren la natura metafòrica no controlada dels conceptes arqueològics, reconeixen el problema obert de la connexió entre un llenguatge lògic aplicat a dominis empírics de l'ús històric dels conceptes. La diferència entre "estructura arqueològica" i "estructura lògica" queda perfectament establerta. "L'arqueologia-escriu [1970, 41]-fa una lectura interpretant dels textos i la lectura lògico-analítica va a contracorrent de la interpretació, buscant només de fer estat d'aquest sots-llenguatge últimament despul·lat del que és matèria d'interpretació, és a dir, de la seva càrrega de sentit. L'arqueologia s'inscriu encara en un camp hermenèutic. L'anàlisi del llenguatge científic, no".

L'objecte propi de l'anàlisi lògica de les ciències és, per a Lacharité, el llenguatge sota la raó de l'espai lògic articulat per estructures de coherència (l'autor no fa diferència tanmateix entre "consistència", "cohesió" i "coherència") i estructures de confirmació, interpretació (pel que fa a les decisions d'admetre distintes entitats en el si de les variables possibles del discurs o en el nombre de llurs valors possibles). En canvi, l'objecte propi de l'arqueologia és el llenguatge sota la doble raó de ser "moment històric" i "disposició de les positivitats".

Sota el primer aspecte, es desplega en un espai de sentit articulats per la relació hermenèutica dels conceptes representats en l'espai intel·lectual inconscient; sota el segon aspecte, es desplega en un espai d'empíria articulada per les relacions de composició i implicació mútues que fan ordenables les positivitats ja reconegudes per les disciplines d'una època determinada.

Segons això, Foucault hauria reconegut un problema cabdal sense resoldre'l satisfactòriament: el problema de configurar un llenguatge prou potent per a donar raó de les implicacions ontològiques (obert per les decisions sobre l'espai lògic i l'espai de l'ordre empíric) dels metallenguatges científics que estudien en un doble aspecte -formal i material/històric i positiu- altres llenguatges-objectes amb pretensió teòrica.

Al meu entendre, la interpretació de Lacharité és plausible, però només a condició d'adoptar un punt de vista racional extern a la gènesi, mode d'operar i intencions reals de l'arqueologia. Aquest no és el plantejament de l'arqueologia, sinó que és una reflexió arran de l'arqueologia.

(238) Com és característic de la retòrica de Foucault, A.S.(1969) és escrita negativament, per contraposició a possibles interpretacions dels enunciats "arqueològics" que el seu autor s'anticipa a excloure (vid. un recull de les "negacions" que escandeixen el text a F.Russo [1973,90]). Tanmateix, com ha sabut veure Serge Valdinoci, la "teoria embolcallant" [A.S.1969, 270] que pretén "alliberar la història del pensament de la seva subjecció transcendental" [A.S.1969,264], retroba el projecte husserlià d'una "arxé" que acoblaria transcendència i immanència, i que és on es produiria l'autoobjecció del subjecte transcendental en el subjecte històric. Es a dir, l'intent husserlià de pensar la "forma de totes les formes". Així, malgrat l'oposició anunciada, aquesta és aparent: Foucault, formulant l'"arxiu" històric roman "presoner, malgrat tot, dels components epistemològics de l'arxé husserliana, prerò transvaluats en llur negatiu: els parells totalitat / sèrie; interior / exterior; origen / espai de dispersió" [Valdinoci, 1978,73].

(239) Foucault "defineix" de la següent manera els elements de la "formació discursiva" [A.S.1969,55-94]:

a) les regles de formació de l'objecte "senyalitzen superfícies d'emergència", "descriuen instàncies de delimitació", "analitzen reixes d'especificació", "caracteritzen el discurs en tant que pràctica discursiva". "Les relacions caracteritzen no la llengua que utilitza el discurs, no les circumstàncies en les quals es desplega, sinó el discurs mateixen tant que pràctica" [63];

b) la "modalitat d'enunciació" és la "lleï de les enunciacions discursives del discurs": qui parla, el lloc d'on parla, la situació que li és possible ocupar al subjecte en relació als diversos dominis o camps d'objectes;

- c) la "formació del concepte" és la delimitació del camp d'enunciats on apareixen "formes de successió", "formes de coexistència", "procediments d'intervenció que poden ser legítimament aplicats": "regles que caracteritzen una pràctica discursiva";
- d) la "formació de les "estratègies"" és la "determinació dels punts de difracció possibles del discurs", "economia de constel·lació discursiva", "determinació de tries estratègiques" (funció que exerceix el discurs en un camp de pràctiques no discursives, regions i processos d'apropiació, posicions possibles del desig).

(240) En una formulació prèvia a A.S.(1969), en la R.C.E.(1968), Foucault especifica clarament aquesta hipòstasi d'elements lingüístics en la descripció dels elements de les "formacions discursives": "(...)heu-nos aquí en presència de quatre criteris que permeten de reconèixer unitats discursives que no són les unitats tradicionals (ja sigui el 'text', l'obra', la 'ciència'; o sia quin sigui el domini o la forma del discurs, els conceptes que utilitzi o les tries que manifesti). Aquests quatre criteris, no solament no són incompetibles, sinó que es precisen els uns als altres: el primer defineix la unitat d'un discurs que les regles de formació de tots els seus objectes; l'altre per la regla de formació de tots els seus tipus sintàctics; el tercer per la regla de formació dels seus elements semàntics; el quart per la regla de formació de totes les seves eventualitats operatives. Tots els aspectes del discurs són així coberts (a). I, quan en un grup d'enunciats podem delimitar i descriure un referencial, un tipus de descart enunciatiu, un plex teòric, un camp de possibilitats estratègiques, aleshores podem estar segurs que pertanyen a allò que podríem anomenar una formació discursiva. Aquesta formació acobla tota una població d'esdeveniments dipersos" [R.C.E.1968,29].

En l'arqueologia, significativament, substitueix el "descart enunciatiu" o dispersió de "cadena sintàctiques" [R.C.E.1968,24] per la "modalitat d'enunciació", on resulta rellevat el procés dinàmic del llenguatge en la dispersió de subjectes possibles del discurs. La reduplicació pragmàtica encobreix, aleshores, la hipòstasi de la sintaxi sobre la que havia operat en un principi l'autor.

(241) Aquest és el tema de l'estatut gnoseològic de l'arqueologia, perquè Foucault s'esforça per pensar l'"enfora" des del propi "Exterior" que, no obtant això, se substancialitza en la "pràctica" del llenguatge. "L'anàlisi dels enunciats-escriu- s'efectua doncs sense referència a un cogito (...). Se situa de fet en el nivell del 'es diu'-i per això cal no entendre una mena d'opinió comuna, de representació col·lectiva que s'imposaria a tot individu; cal no entendre una gran veu anònima que parlaria necessàriament de les coses dites, les relacions, les regularitats i les transformacions que poden observar-s'hi, el domini de les figures del qual, certs encreuaments del qual indiquen el lloc singular d'un subjecte parlant i poden rebre el nom d'un autor. 'No importa qui parla', però el que diu, no ho



diu des de qualsevol lloc. Es troba pres necessàriament en el joc d'una Exterioritat".

Foucault disposa l'arqueologia com el llenguatge positiu que sistematitza l'element negatiu de la "finitud" interpretant de l'opisteme moderna. L'historicisme d'aquesta posició es revela en el fet que els "principis" que regeixen aquesta "positivitat" arqueològica són justament del que disposa per a "descobrir" l'aspecte material de les "formacions discursives" en l'"arxiu" històric (vid. infra nota 245): "rarsa", "exterioritat", "cúmul". L'arqueologia és aleshores el mostrar-se històricament de l'historitzar-se del mode de ser del llenguatge que subjeu a les unitats conscients de la cultura. Breu, la regla de l'"historial" heideggerià. Per això oposa aquest nivell profund de "positivitat" als dobles antropològics: "Si en substituir l'anàlisi de la rarsa a la recerca de les totalitats, la descripció de les relacions d'exterioritat al tema del fonament transcendent, l'anàlisi dels cúmuls a la requesta de l'origen, s'és un positivista, doncs bé, jo sóc un positivista feliç, hi estic fàcilment d'acord" [A.S.1969, 164,165]. (La denominació "positiviste hereux" -positivista "feliç", però també "reeixit"- és una resposta a un article de Sylvie Le Bon intitulat Michel Foucault: un positiviste désespéré).

(242) La correspondència és assenyalada pel mateix autor: "Les quatre direccions en les quals s'analitza [la "formació discursiva"] (formació dels objectes, formació de les posicions subjectives, formació dels conceptes, formació de les tries estratègiques) corresponen als quatre dominis en què s'exerceix la funció "enunciativa" [A.S.1969,152]. Abans ja havia advertit que "no procedeix per deducció linial, sinó més aviat per cercles concèntrics, i vaig tantost cap als més exteriors, tantost cap als més interiors (...)" [150].

(243) Els elements de l'"enunciat" són aquests [A.S.1969,116-138]:

- a) referencial (oposat a "referent"), que "està constituït per les lleis de possibilitat, regles d'existència pels objectes que s'hi troben anomenats, designats o descrits, per les relacions que s'hi troben afirmades o negades. El referencial forma el lloc, la condició, el camp d'emergència, la instància de diferenciació dels individus i dels objectes".
- b) subjecte enunciatiu (oposat a "consciència"), que és una "funció determinada", "lloc determinat", "buit que pot se efectivament omplert per individus diferents".
- c) domini associat (oposat a "context"), que és "la sèrie d'altres formulacions a l'interior de les quals l'enunciat s'inscriu", el "conjunt de formulacions a les quals l'enunciat es refereix (implícitament o no) per a repetir-les, modificar-les o adaptar-les", "conjunt de possibilitats en les que l'enunciat aarregla les possibilitats ulteriors", "conjunt de formulacions amb les que l'enunciat comparteix l'estatut".

d) materialitat repetible (oposat a "enunciació"), que és un "espai de multiplicació de les unitats significatives", que és de l'ordre de la "institució" (més que no pas de la localització espacio-temporal), que té "possibilitats de reinscripció i teorització", que té un "camp d'estabilització" (condicions que li són imposades pel conjunt dels altres enunciats enmig del qual figura), que té un "camp d'utilització" (manteniment de la seva identitat en les possibilitats d'enunciació).

A partir d'aquests elements, Foucault identifica "enunciats" que són conjunts de signes amb un referencial, una modalitat enunciativa, un domini, i una materialitat repetible, i.e. un quadre classificador de les espècies botàniques, un arbre genealògic, un llibre comptable, les estimacions d'un balanç, una equació, un gràfic, una corba de creixement, una piràmide d'èpoques... [A.S.1969,109].

(244) Aquestes generalitats poden ser especificades una mica més per a no resultar confusionàries.

En primer lloc, cal recordar que Tarski aplica exclusivament el terme "vertader" a les oracions (enunciats) i no a entitats com "proposicions" o "creences". En segon lloc, la restricció de la teoria semàntica de la veritat als llenguatge formals o formalitzats és enunciatada diverses vegades en el text ja clàssic del 1944, i.e.: "El problema de la definició de la veritat adquireix un significat precís i es pot resoldre de forma rigorosa només per aquells llenguatges l'estructura dels quals s'ha especificat exactament. Per altres llenguatges -i.e. per a tots els llenguatges naturals o 'parlats'- el significat del problema és més o menys vague, i la seva solució només pot tenir un caràcter aproximat" [(1944)1972,21].

Preguntar-se pel "significat" en el llenguatges formals o formalitzats, equival a especificar llurs condicions de veritat. I això no és exacte en relació al llenguatge natural (si més no, és una afirmació que pot suscitar molts més problemes) (Vid. una completa exposició del tema a Janet.D.Fodor [(1977)1985,23-88]).

En canvi, aquesta restricció de "significat" s'ha mostrat útil per la necessitat que té de ser internament consistent que presenta el llenguatge científic, perquè el problema que es pretén evitar és el d'operar amb un llenguatge que pugui generar antinòmies. El treball de Tarski ha significat en aquest terreny una generalització a la semàntica formal de la teoria dels tipus exposada per Russell, institucionalitzant la separació entre un llenguatge-objecte i el metallenguatge. Però aquest aspecte correspon únicament a la formalització de les teories científiques. Aquest és un problema diferent al de la connexió entre els enunciats d'una teoria amb el món (problema inductiu de la falsació o verificació de les teories que no pot ser resolt amb l'expedient d'una teoria de la veritat.

En relació al llenguatge natural, d'altra banda, alguns lingüistes adscrits a una concepció semàntica veritativa, s'han plantejat la determinació del significat a partir de restriccions sobre la formulació

inicial de Tarski: "O és vertader si i només si p". Perquè, atenent només al seu valor de veritat, "'La neu és blanca' és vertadera si i només si la neu és blanca" resultaria equivalent a "'La neu és blanca' és vertadera si i només si l'herba és verda".

Així, ha estat proposat que donar el significat d'una oració equival a presentar el conjunt de condicions no només necessàries sinó també suficients per a la veritat d'aquella oració. Esquemàticament: "O significa que p si i només si necessàriament O és vertadera si, i només si, p". (La formulació és de Ruth Kempson [(1977)1982,27 i s.s.]). Sense pretendre resoldre el problema, penso que és defensable també que el límit d'una proposta com aquesta en les llengües naturals rau justament allà on comença la pragmàtica: els contextos "opacs" de referència (actituds proposicionals, implicació del subjecte parlant...).

(245) La "lleï" de raresa dels enunciats és el "principi segons el qual han pogut aparèixer els únics conjunts significants que hagin estat enunciats" [156]. El principi d'"exterioritat" significa tractar els enunciats en llur "neutralitat" no interpretada [159]. El de "cúmul" significa que "allò propi de l'anàlisi enunciativa no és el desvetllar els textos de llur somni actual per a retrobar, encantant les marques encara legibles a llur superfície, la i.luminació de llur neixement; es tracta al contrari de seguir-los al llarg de llur somni, o més aviat de fer aparèixer els temes emparentats del somni, de l'oblit, de l'origen perdut, i de recercar quin mode d'existència pot caracteritzar els enunciats, independentment de llur enunciació, en el gruix del temps en què subsisteixen, on són conservats, on són reactivats i utilitzats, on són també, però no per un destí originari, oblidats, eventualment fins i tot destruïts" [162].

(246) Bernard Sichère -com exemple genèric- escriu [1980,78]: "l'anàlisi del poder respon als conceptes de multiplicitat i discontinuïtat, no als de l'Altre i el Mateix".

(247) "Genealogia" té clarament un sentit ontològic en el seu tractament en N.G.H.(1971); un sentit teoreàtic en tant que aquesta ontologia de la "provinença" i l'"emergència" (vid. Nota 248) de l'"esdeveniment" guia l'anàlisi concreta del poder. I un sentit polític en tant que intenta restablir la recuperació de la "diferència" dels sabers sotmesos, tal com mostra el que he anomenat "política de la paraula". "Anomenem genealogia- escriu en aquest darrer sentit [C.C.F.7 gener 76]-a l'acoblament dels coneixements erudits i de les memòries locals que permeten la constitució d'un saber històric de la lluita i la utilització d'aquest saber en les tàctiques actuals".

Es tracta, en suma, de fer emergir els "sabers sotmesos" entenent per això: a)"els continguts històrics que han estat refutats, emmascarats en l'interior de coherències funcionals o en sistematitzacions formals" [ibid.128], b)"tota una

sèrie de sabers qualificats com incompetents o insuficientment elaborats" [129]. Aquests sabers i experiències són els que pretén "treure a llum" l'arqueologia i "actuar" (mettre en oeuvre) la genealogia. Però no només amb una orientació acientífica sinó també contra-científica: "(...) la genealogia ha de dirigir la lluita contra els efectes de poder d'un discurs considerat científic" [130]. Aquí es produeix l'engalament, segons l'autor, entre arqueologia i genealogia. "La genealogia seria, doncs, oposició als projectes d'una inscripció dels sabers en la jerarquia del poder pròpia de la ciència, una mena de temptativa per alliberar els sabers històrics de la submissió, és a dir, fer-los capaçs d'oposició i de lluita contra la coacció d'un discurs teòric, unitari, formal i científic. La reactivació dels sabers locals -menors, diria Deleuze- contra la jerarquitització científica del coneixement i els seus efectes de poder: aquest és el projecte d'aquesta genealogia en desordre, fragmentària. Per a dir-ho breument: l'arqueologia seria el mètode propi de les anàlisis de les discursivitats locals, i la genealogia la tàctica que a partir d'aquestes discursivitats locals així descrites, posa en moviment els sabers que no emergien, alliberats de la submissió (a)" [131].

Hom ha de tenir molt en compte, en llegir aquestes pàgines, l'experiència de recuperació del discurs dels reclusos, dels immigrants, dels malalts mentals... que pretenia efectuar Foucault pràcticament (contra el saber psiquiàtric, dels assistents socials, dels criminòlegs sobre els reclusos, els immigrants...).

(248) Herkunft (provenance, provenença) significa segons Foucault "delimitar totes les marques subtils, singulars, sots-individuals que poden entrecreuar-se en ell [en el cos] i formar una trama (réseau) difícil de desentrellar" [N.G.H.1971,151].

Entstehung (émergence, emergència) designa "el punt de sorgiment. És el principi i llei singular d'una aparició" [ibid.154]. Ambdues nocions s'oposen a Ursprung (origen), denotant la proliferació contínua dels "esdeveniments" en sèries de submissions (asservissements) ininterrompudes i variants.

(249) "Investissement" és un concepte que passa per llenguatge natural en el discurs de Foucault. El filòsof usa indefectiblement aquesta noció quan vol assenyalar l'actuació (mise en oeuvre) dels enunciats en positivitats determinades o de les relacions de poder en situacions estratègiques. El concepte ja era usat en H.F.(1961) en relació a la raó i/o la desraó. I.E., "A poc a poc la follia es troba desarmada, i els mateixos temps desplaçats; investida per la raó, ella hi està com acollida i plantada" [H.F.1961,46].

(250) Al meu entendre, els crítics francesos d'orientació marxista no van ser gaire lúcids en la crítica que adreçaren a Foucault. Probablement per l'òrbita, llur propi anquilossament teòric i una polèmica estèril amb els "soi-disant" "nouveaux philosophes".

Així, Nicos Poulantzas [1978,176], a part de retornar a l'argument de la lluita de classes i l'estratègia política correcta/incorrecta, escrivia que per Foucault el poder és immanent i autofonamentador. Distingia dos usos de "poder": a) com a relació, b) com un dels pols de la relació poder / resistència. "En no existir un fonament de la resistència, el poder acaba per ser essencialitzat i absolutitzat, convertint-se en 'pol' davant de les resistències" [181]. Això és simplement un disbarat. I encara Poulantzas seguia asseverant (i substancialitzant sense adonar-se'n) que en canvi "el poder és una relació entre lluites i pràctiques (explotadors, explotats, dominants, dominadors), l'Estat en particular és la condensació d'una relació de forces, precisament de les lluites" [183]. És possible que l'àcida resposta que Foucault adreçà a Massimo Cacciari -el qual l'havia criticat per practicar un "maquinisme romàntico-positivista"- anés adreçada en realitat a Poulantzas.

Vid. d'altra banda, com un exemple clar d'intent d'assimilació del pensament de Foucault al d'Althusser, Dominique Lecourt [1978,71-97] i [1978,98-133]. Lecourt és bastant explícit al respecte, i.e. comentant el concepte d'"història" en A.S. (1969): "(...) el concepte d'"història" que funciona en l'Archéologie té forces consonàncies comunes amb un altre concepte d'història que ells tenen [els crítics] bones raons per odiar: el concepte científic d'història tal com figura en el materialisme històric. El concepte d'una història que també es presenta com un procés sense subjecte estructurat per un sistema de lleis. Un concepte que, a aquest títol, és també ell radicalment antiantropològic, antihumanista i antiestructuralista. L'Archéologie du Savoir representaria, doncs, segons nosaltres, un tombant decisiu de l'obra de Foucault. Voldriem mostrar que la seva nova posició es filosofia l'ha conduït, des d'aquesta obra, a dur a terme anàlisis d'una riquesa sorprenent des del punt de vista del materialisme històric (...)" [102].

D'altra banda, entre les crítiques "sociològiques" franceses no marxistes que Foucault devia conèixer, figura un llibret oracular de Jean Baudrillard titulat Oublier Foucault (1976), en el qual, en un llenguatge absolutament poètic, oposa una interpretació de les relacions de poder com a "buit", imaginàries, simbòliques, contra la "substància" d'un "poder" plenipotenciari: "Es el buit-escrivu Baudrillard [1976,62-63]-el que hi ha al darrera del poder, o al cor mateix del poder, al cor de la producció, és aquest buit que els dóna una darrera llum de realitat. Sense això que els anul·la, els redueix, no haurien pres mai força de realitat. D'altra banda, el real no ha interessat mai ningú. És per excel·lència el lloc del desencant, el lloc d'un simulacre d'acumulació contra la mort. Res de pitjor. el que de vegades ret fascinant, ret de veritat fascinant, és la catàstrofe imaginària que hi ha al darrera. ¿Creieu que el poder, l'economia, el sexe, totes aquestes grans coses reals (A), s'haurien mantingut un sol instant sense la fascinació que les suporta, i que els ve justament del mirall invers en el

qual es reflectien, de llur reversió continuada, de la fruició sensible i imminent de llur catàstrofe?".

Les reaccions dels filòsofs italians marxistes van ser, per contra, més matisades. Toni Negri [1978,207] es preguntava pel problema immediat de com articular en la pràctica (amb subjectes reals) l'anàlisi sense subjecte de Foucault. Nadia Fusini observava sobre la concepció foucaultiana del poder que "és un poder que es produeix quasi entre col.laboració entre dominants i dominats" [1979,101]. Vittorio Cotesta assajava una interpretació a partir del concepte gramscian d'"hegemonia" [1978,445 i s.s.]-"sobre les formes de la desraó s'exercita la pressió de l'hegemonia de classe". I Rino Genovese [1979,98] formulava una pregunta essencial: "Situat l'impensat en un pur enfora significa abandonar-lo a les malles dels micropders (...). La pregunta essencial seria: en quina mesura és possible pensar sempre negativament la ruptura d'aquesta trama que pren els cossos?".

(251) Vid. H.S.1976, 121-135; Conversa amb REVOLTES LOGIQUES [(1977)1978,160-161]; S.P.1976,9-35]; O.S.(1979)1986,34-35.

En aquest sentit, hom pot també resseguir com aplica modificacions dels elements de la "pràctica discursiva" a l'anàlisi de les tècniques del poder penal. Les "pràctiques discursives" són caracteritzades, seguint l'ordre habitual, en: a) delimitació d'un camp d'objecte, b) definició d'una perspectiva legítima pel subjecte de coneixement; c) fixació de normes per a l'elaboració dels conceptes i teories [C.C.F.1970/71]. "Els principis -especifica-no reenvien a un subjecte de coneixement (històric o transcendental) que els inventaria successivament o els fundaria a un nivell originari; designen més aviat una voluntat de saber, anònima i polimòrfica, susceptible de transformacions regulars i presa en un joc de dependències localitzades".

(252) Els elements d'aquestes "relacions de poder" segueixen l'esquema ja conegut, però introduint-hi ara el tema weberian de la menor o major racionalització de la tècnica de poder [T.S.P.1982, 791-92]:

- 1º Sistema de les diferenciacions que permeten actuar sobre l'acció dels altres;
- 2º Tipus d'objectius perseguits per aquells que actuen sobre l'acció dels altres;
- 3º Modalitats instrumentals (armes, efectes de paraula, sistemes de vigilància...);
- 4º Formes d'institucionalització (disposicions "tradicionals", estructures jeràrquiques, fenòmens d'hàbit...);
- 5º Graus de racionalització (elaboració del joc de les relacions de poder en funció de l'eficàcia dels instruments).

(253) La cita extensa de Deleuze pot ajudar a entendre aquests quatre "plegaments" interiors al subjecte moral en relació a si mateix. Deleuze, tanmateix, els explica de forma distinta a com jo he fet en aquestes

pàgines: "La fórmula més general de la relació a si és: l'afecte de si per si, o la força plegada. La subjecció es fa per 'plegament' (plissement), quatre plec de subjectivació, com per a rius de l'infern. El primer concerneix la part material de nosaltres mateixos que serà abastada, presa en el plec: en els Grecs, era el cos i els seus plaers, els "aphrodisia", però en els cristians serà la carn i els seus plaers, el desig, ben bé una altra modalitat substancial. El segon és el plec de la relació de forces, pròpiament parlant; puix que és sempre segons una regla singular com la relació de forces és plegada per tal d'esdevenir relació a si; no és certament la mateixa cosa, quan la regla eficient és natural, o bé divina, o bé racional, o estètica. El tercer és el plec del saber, o el plec de la veritat, en tant que constitueix una relació de la veritat en la nostra era, i del nostre ésser a la veritat, que servirà de condició formal a tot saber, a tot coneixement: subjectivació del saber que no es fa de la mateixa manera en els grecs o els cristians, en Plató o en Kant. El quart és el plec de l'enfora ell mateix, l'últim: és ell el que constitueix el que Blanchot anomenava una 'interioritat d'espera', és d'ell que el subjecte espera, sobre modes diversos, la immortalitat, o bé l'eternitat, o la salut, o la llibertat, o la mort, el desprendiment..." [1986,111-112].

(254) "Evénement" és la traducció francesa d'"Ereignis" (vid. nota 97). Primer, Foucault usa el terme en tota la seva varietat de sentits. I.e. referit a l'"origen" (del llenguatge): "esdeveniment pur (a) que és a l'ensem en el llenguatge i fora d'ell, puix que en forma el límit essencial" [R.R.1963,54].

Però, a mesura que construeix el seu edifici conceptual, usa el terme per: a) assenyalar el substancialitzar-se històric en aconteixements singulars de l'ésser del llenguatge, els quals s'ordenen en sèries desxifrables per l'arqueologia/genealogia; b) assenyalar la modificació de l'espai de pensament obert per l'adveniment de l'ésser; c) assenyalar la mutació diferencial (a nivell profund) de l'ésser lingüístic.

Així, i.e. en L.M.CH.(1966) descriu l'aparició de la "història natural" en el s. XVII com un "esdeveniment" resultat (però també fonament) de múltiples "esdeveniments" històrics. "Aquest esdeveniment és la sobtada decantació, en el domini de la Història, de dos ordres, d'ara en endavant diferents, de coneixement (...): és que els signes formaven part de les coses mentre que al segle XVII, esdevenen modes de la representació" [141].

"Però aquest encabalgament és el resultat d'una sèrie cronològica d'esdeveniments. Aquests tenen llur punt d'origen i llur primer lloc d'aplicació, no en les espècies vivents mateixes, sinó en l'espai on elles s'estatgen" [161].

El neixement de la literatura constitueix un "esdeveniment" [L.P.D.D.(1966)1972-73], i també l'emergència de la "sexualitat" [P.T.1963,71].

"A quin esdeveniment (a) o a quina llei obceixen aquestes mutacions que fan que de sobte les coses ja no són percebudes, descrites, enunciades, caracteritzades, classificades i vistes de la mateixa manera, i que en l'interstici dels mots o sota llur transparència, ja no són les riqueses, els éssers vivents, el discurs, que s'ofereixen al saber, sinó éssers radicalment diferents (a)?" [L.M.CH.1966,229].

Al meu entendre, tant "esdeveniment" com "enunciat" són noms dels modes foucaultians de l'ésser, i encobreixen una ontologia essencial que té conseqüències importants. Si vivim "en" l'esdeveniment, si "l'arqueologia ha de recórrer l'esdeveniment segons la seva disposició manifesta" [L.M.CH.1966,230], aleshores l'arqueologia/genealogia és una investigació arran dels seus límits i modes. Les successives "matrius"/"arxius" i "formacions"/"estratègies" configuren l'espai dels sentits possibles i el joc de la configuració d'objectes i interrupció del sentit.

La "dispersió" dels esdeveniments, concs, i la "identitat" cultural d'una història humana autònoma són, al meu entendre, les cares converses del mateix idealisme historicista.

"Si els discursos han de ser tractats-escriv [O.D.1971,59]- d'antuvi com a conjunts d'esdeveniments discursius, quin estatut cal donar a aquesta condició d'esdeveniment que ha estat tan rarament presa en consideració pels filòsofs? L'esdeveniment no és, naturalment, ni substància ni accident, ni qualitat ni procés; l'esdeveniment no és de l'ordre dels cossos. I tanmateix no és gens immaterial; és sempre al nivell de la materialitat com pren efecte, com és efecte; té el seu lloc i consisteix en la relació, la coexistència, la dispersió, la intersecció, l'acumulació, la selecció d'elements materials; no és gens l'acte ni la propietat d'un cos; es produeix com a efecte de i dins d'una dispersió material. Diguem que la filosofia de l'esdeveniment hauria d'amatinar-se en la direcció paradoxal a simple vista d'un materialisme de l'incorporal".

L'esdeveniment produeix i és produït per la història, al mateix temps perquè és un corolari historicista de la doctrina de l'esquematisme transcendental. Des d'aquest punt de vista, tota reflexió sobre les "condicions no verbals" del sentit (vid.nota 222) és il.lusòria.



(255) Aquest tret és perceptible també en el període 1960-1970, sense haver d'esperar al suposat darrer tomb de l'"ontologia de si". I tant pel contingut com per les expressions que Foucault usa, i.e. "la profunda metàfora sobre la qual reposa tot llenguatge en camí cap al pensament (a): la de la distància" [G.L.J.V.1963,712].

(256) Sobre la "tensió" entre "semiologia" i "hermenèutica" vid. nota (220).

En L.N.V.P.(1973), Foucault analitza la sèrie de dibuixos de René Magritte, Ceci n'est pas une pipe com un "cal.ligrama desfet", on l'artista esborra lúdicament



les oposicions entre  
 signe/nombrar/dir/articular/significar/llegir i  
 línia/mostrar/figurar/reproduir/imitar/mirar. No hi ha  
 "contradicció" entre el dibuix i els mots perquè es  
 tracta d'enunciats de diferent tipus. El que fa  
 aleshores Magritte és reconstruir en un quadre el lloc  
 comú a la imatge i al llenguatge: "Les lletres no són  
 sinó la imatge de les lletres. La figura no és sinó la  
 continuació didàctica d'un discurs" [36]:

Ceci {  } n'est pas  ne pipe  
 /Ceci n'est pas une pipe/

Les negacions es multipliquen sense negar ni  
 oposar: afirmen d'una altra manera els contorns de les  
 línies irreductibles al sentit dels mots. Al meu  
 entendre, el tema del "cal.ligrama desfet" és una  
 al·legoria de la pròpia hermenèutica foucaultiana,  
 rectora de les dissimilituds i dissolvent de les  
 similituds. Gilles Deleuze interpreta aquest text com  
 l'expressió de la "diferència de natura entre la forma  
 del contingut i la forma de l'expressió, entre el  
 visible i l'enunciable (per bé que s'insereixen l'un en  
 l'altre, i es penetren contínuament per a compondre cada  
 estat o cada saber" [1986,69].

Penso, tanmateix, que l'oposició "irreductible" de  
 la natura "veure"/"parlar" no és absoluta, sinó que  
 correspon només a un determinat període històric a  
 l'Època clàssica. Precisament per això, el joc de  
 Magritte consisteix a esborrar el lloc comú i la  
 separació entre els signes de l'escriptura i les línies  
 de la imatge, a reconstruir-los lúdicament en un "lloc  
 altre" (igualment per desfer). No és el resultat, sinó  
 l'activitat de Magritte el que parafrasseja Foucault.

Precisament perquè la diferència és relativa al  
 llenguatge (com a mpde del seu ésser), l'oposició  
 veure/parlar esdevé un índex de les transformacions de  
 les epistemes.. Cal notar aquí la superposició resolta  
 per la reduplicació pragmàtica dels signes entre  
 imatge/simbolisme // percepció/reflexió; és a dir  
 l'esquematisme transcendent que apleix la "funció  
 d'existència" de la "pràctica discursiva", primer, i  
 l'"exercici del poder", després.

(257) David Buckley ha construït, i.e., un model  
 alternatiu de teoria de la informació que comporta tres  
 tipus de correspondències: entre la ment individual  
 /altres ments individuals, entre aquestes/aquella, i un  
 món relativament comú d'experiències. "Donat que els  
 sistemes lingüístics-escrivu [(1972)1978,231]-es  
 desenvolupen solament ( i es pot dir el mateix del  
 sistema simbòlic especial del científic) en contextos  
 definits per activitats socials de validació, la  
 resultant és una correspondència complexa que  
 interrelacions els objectes i les relacions externes,  
 els sistemes individuals simbòlico-corticals, els  
 sistemes simbòlics comuns, i cert nombre de premises  
 bàsiques arran del món".

(258) Convé no oblidar el caràcter singular i concret de cada nòema (vid. supra 1.4.1.1.). Sobre la importància del nom i l'operació d'anomenar en Nietzsche vid. Olivier Reboul [1974, 17-60], en Hegel, Nietzsche, Heidegger, vid. H. Birault [1978, 390 i s.s.]. Sobre el procediment heideggerià de les "nominalitzacions" de l'ésser, vid. Gilbert Hottois [1979, 161 i s.s.].

La tesi que defenso és el caràcter nominal de l'epistemologia foucaultiana, perquè els  mots  configuren un discurs autoreferencial on acaben esdevenint  noms . Aquesta no és una tesi  de  sinó  sobre  Foucault, que l'autor no hauria acceptat adduint, segurament, que allò que a ell li interessava és el  mode d'existència  dels mots, i no el seu caràcter lingüístic. (Vid. Q.E.U.A. 1969, 7-8, on oposa a "autor" com a nom el seu caràcter de "funció" discursiva). La resposta és que una cosa és el que Foucault fa i una altra la que diu fer. L'intent de construir una pragmàtica i la seva efectiva resolució no poden identificar-se.

(259) "Si em preguntaven la definició d'allò fictici-escriviu [D.A.O. 1963, 23]-respondria sense titubear:  la nervadura d'allò que no existeix tal qual és ".

Cal observar aquí l'equivalència teòrica d'"espai", "regió", "estructura" i "ficció", assenyalada pel propi Foucault en relació a la fenomenologia i l'estructuralisme. Aquest és un tema cabdal perquè hi transpuja la disposició pragmàtica de l'arqueologia/genealogia (Vid. Supra Anex) i la concepció pragmatista de veritat (vid. supra 3.5.3.4.).

(260) Vid. nota (23). Convé recordar que aquest és també el tema de les actituds proposicionals. A partir de la formulació wittgensteiniana, "A creu que p" = "'p' diu p", B. Russell va distingir entre el que p  indica  (en tant que funció proposicional) i el que  expressa  (en tant que "creença" o estat del parlant). Vid. B. Russell [(1940) 1983, 266 i s.s.]. Aquest és un dels molts punts on es planteja el problema de la connexió entre semàntica i pragmàtica.

(261) Procediré a esclarir una mica més aquest punt, perquè constitueix una de les obsessions més persistents de filòsofs, lingüistes i sociòlegs contemporanis des dels darrers quinze anys, i també perquè, al meu entendre, és freqüent de confondre la concepció  referencial  de significat amb una concepció purament  nominal . (Vid. un bon resum de la situació a Silvana Borutti, 1983, 124-159, la qual és també un exponent tanmateix de la confusió esmentada).

La qüestió està més centrada en una descripció de  com , en quines condicions es produeix el significat i quins efectes genera en els subjectes parlants i el seu entorn, que no pas en una teorització semàntica modelitzada (com i.e. els assaigs generativistes d'assolir una semàntica connexa amb les estructures profundes sintàctiques -hipòtesis Katz-Postal sobre marcadors com a primitius semàntics-). Així, enlloc de prendre el mot o -com és usual en lògica i lingüística-

l'enunciat o oració com a unitat mínima de sentit, ha estat ampliat el marge fins al "text" (vid. nota 217 in fine) o "discurs" com a unitat bàsica del procés de comunicació.

Poden distingir-se dues grans tendències al respecte, corresponents, respectivament, a la preeminència de l'interès lingüístic o sociològic. (Algun autor, com i.e. G.N. Leech [1983, 1-17] ha distingit entre pragmalingüística i sociopragmàtica, respectivament).

1) anàlisi de la construcció discursiva o textual del sentit en el procés de comunicació;

2) anàlisi de la construcció social del sentit en el procés de comunicació.

La segona té una llarga tradició que entronca directament amb els postulats fenomenològics mitjançant la sociologia comprensiva de Weber, la construcció de "matrius socials" de sentit de Schutz i, ja en els anys seixanta, el corrent de l'etnometodologia i l'interaccionisme simbòlic (vid. nota 1). A partir d'aquí, les anàlisis es multipliquen en intents descriptius de l'ús de la llengua en comunitats humanes concretes que assumeixen la variabilitat contínua dels codis d'ús:

a) sociolingüística (W. Labov): descripció dels aspectes empírics del canvi de codis comunicatius en grups de parlants;

b) psicolingüística (S. Ervin-Tripp, W. E. Lambert): centrada en la descripció dels processos d'aprenentatge i parla de la llengua (i.e. bilingüisme, diglòssia...);

c) antropologia lingüística (Gumperz, D. H. Hymes): centrada en la descripció de la competència comunicativa o funcions socials dels parlants;

d) sociologia del llenguatge (.J.A. Fishman, B. Bernstein) o camp interdisciplinar de a, b, c, centrada en l'estudi de la interacció de l'ús del llenguatge i l'organització social de la conducta lingüística com a aspectes de la conducta humana.

(Prenc aquesta curta caracterització de la classificació general que ofereix Ramon Sarmiento en la Introducció a la Sociologia del Llenguatge de Fishman, Madrid, 1982).

La primera línia d'investigació es lliga als desenvolupaments de la pragmàtica lingüística en: a) lingüística del text (derivada del generativisme) i b) lògica de la conversa (derivada de la confluència de la filosofia analítica i la filosofia del llenguatge comú):

a) "La ciència del text-esciu T.A. van Dijk [(1978)1983, 22]-pretén explicar com a través d'estructures textuais especials, els individus i grups adopten i elaboren determinats 'continguts' i com aquesta informació porta a la formació de desitjos, decisions, i actuacions, i.e., com modifiquem el nostre comportament de compra sota les influències de determinat text publicitari, o el nostre comportament electoral a causa d'un discurs polític o una informació en el diari o en qualsevol altre medi, de com deixem que esdevingui la nostra interacció amb determinats (sub)grups en la societat degut al coneixement que creiem posseir sobre altres persones d'aquests grups, i de com finalment els

nostres costums, regles, normes, convencions i valors es formes o transformen degut a les informacions del text."

L'intent és connectar les macroestructures textuais o "representació abstracta de l'estructura global de significat d'un text" [55] amb les microestructures o estructures d'oracions i seqüències menors del text- per a reconstruir la coherència global del procés comunicatiu.

b) La "lògica de la conversa" és un intent de formalització de les pressuposicions i implicacions pragmàtiques de la comunicació entre parlants formulada per H.P.Grice (1975) (assumint la línia iniciada pel darrer Wittgenstein i continuada per J.L.Austin i J.Searle) a l'entorn d'un principi de cooperació desglossable en màximes (quantitat: pertinència de la informació; qualitat: evitar la mentida; relació: rellevància de la informació; mode: precisió de la informació) (id.un resum d'aquest principi a G.N.Leech [1983,7-8]).

No és qüestió d'intentar una comparació entre l'arqueologia foucaultiana i aquestes diverses posicions. Observaré només que en ella la unitat mínima de sentit, les condicions del significat, se situa en un "discurs" que, com notava Hintikka (vid.1.4.1.1.) en relació a la nòesi / nòema de Husserl, es funció, literalment, de tot. El "text" esdevé aquí l'àmbit general de tota l'episteme, que, per a dir-ho així, s'internalitza en les condicions de formació i destrucció del significat "existencial" de l'"enunciat". La hipòstasi pragmàtica en que incorre l'autor penso que es mostra amb tota claredat en aquest punt.

(262) Hi ha analogia material quan es dona una relació simètrica i contínua entre dos universos de discurs de dues ciències o sabers diferents. És una inducció indeguda, a l'inrevés que l'analogia formal. "Hi ha analogia formal entre dos objectes A i B si es conceben com dues interpretacions concretes d'una mateixa teoria abstracta. En les ciències físiques, per exemple, les analogies sistemàtiques entre els fenòmens acústics, elèctrics, mecànics rectilinis i mecànics rotacionals són d'una extremada importància tan pràctica com teòrica. La teoria dels jocs, la 'teoria formal de sistemes' (que la major part de vegades no és altra cosa sinó la teoria de les equacions diferencials simultànies) i la teoria de la informació, són tantes altres teories abstractes susceptibles de trobar models semàntics molt diferents" [J.Elster, 1975, 28]. Vid. sobre la natura inductiva dels procediments per analogia W.S.Salmon [(1963)1969, 99 i s.s.], M.Bunge [(1969)1976, 861] (Bunge anomena "substantiva" l'analogia inductiva que aquí he anomenat "material").

(263) Sobre aquest tema, i per una comparació amb les posicions de l'Escola de Frankfurt, vid. Peter Dews [(1984)72 is.s.]. S'hauria de precisar que Foucault no estava interessat en el procés de racionalització del capitalisme, sinó en el "tipus de racionalitat (a) actuada en l'exercici del poder de l'Estat" [O.S.(1969)1980, 26]; això és, en el seu "mode d'existència" -per usar la vella expressió arqueològica- que "singularitza" o fabrica "subjecte" i gestiona la "vida" de la població. Com ja ha estat exposat més amunt (vid. supra 2.4.2.3.) el plantejament de Foucault amaga la confusió conceptual entre singular/concret i universal/col·lectiu que, al meu entendre, li impedeix pensar també clarament aquesta qüestió.

(264) Com mostraré aviat, Foucault incorre també en la falàcia estructuralista que adopta la forma següent: "Tots els membres a A feren x. Quan tots els membres de A fan x, això té el conegut efecte y. Per tant, els membres de A feren x per tal d'obtenir y" [Elster, 1978, 118].

El model predominant -perceptible en el camp de l'ordre anònim del llenguatge- és el funcionalista. No obstant, hi ha ocasions en què, en el curs de les investigacions concretes, identifica grups socials (i.e. Ideòlegs, Il·lustrats, Reformadors...) i els atribueix conductes i línies d'acció. Es de notar tanmateix que, una vegada fet això, atorga una significació sobreafegida al resultat de l'acció (i.e. morfologia de la "voluntat de saber").

Aquest tret és perceptible i.e. en el seu tractament de la "raó d'Estat", que Foucault formula al nivell de les actuacions estatals en les Monarquies de l'Antic Règim sense distinció entre actuacions i doctrines. Ens trobem altra cop en el terreny de la generalització indeguda: "l'"Estat, a qui el filòsof situa en el centre d'una estratègia contínua per créixer i mantenir el seu poder en gestionar la "vida" de "la" població mitjançant la institució de la Policia.

"El que és sorprenent-escriu [O.S.(1979)1986,23]-és que la racionalitat del poder de l'Estat era reflexionada i perfectament conscient de la seva singularitat. No estava pas tancada en pràctiques espontànies i cegues". I, després d'esmentar l'obra de diversos autors, escriu sense solució de continuïtat:"(...) la raó d'Estat no és un art de governar seguint les lleis divines, naturals o humanes. El govern no ha de respectar l'ordre general del món. Es tracta d'un governant d'acord amb la puixança de l'Estat. Es un govern la finalitat (but) del qual és acréixer aquesta puixança (puissance) en un quadre extensiu i competitiu (a)".

(265) "La teoria de Foucault-escriu Boudon [1986,200]-és evidentment bastida de tal manera que no resisteix un exàmen seriós. D'entrada, parteix d'una hipòtesi desproveïda de fonament (la presó augmenta la criminalitat de manera absoluta). Aquesta hipòstasi li permet de crear un pseudo-enigma científic (per què la presó ha estat mantinguda mentre cada un acorda trobar -proposició que hom no podria extreure de fet de les cites adduïdes per Foucault- que no contribueix a disminuir la criminalitat?). Finalment, resol aquest enigma utilitzant un mètode generalment proscriu en un treball científic, la que consisteix a explicar una causa pels seus efectes (a) no volguts: la presó és útil a la policia, que és útil (a) ellamateixa a la classe dominant".

Excepte la darrera al·lusió a la classe dominant, el raonament de Boudon em sembla correcte en l'essencial (per bé que no distingeix entre graus de contrafinalitat, inconsistència material...) i coincident amb el judici d'Elster [(1983)1985,101 i s.s.].

(266) Aquesta és una qüestió que afecta al plantejament teòric d'arbres de línies d'acció (factual) possibles.

El problema es va plantejar relativament tard en el panorama filosòfic analític del segle XX degut a l'exclusió de les qüestions relatives als "contextos referencials opacs" (motivació, intencionalitat...), per part de l'atomisme lògic de Russell i la concepció emprirista del significat. En canvi, indirectament, fou plantejat sota la forma de "filosofia de la praxi" en la via fenomenològica que remunta a Hegel. Al meu entendre aquí hi ha matèria de reflexió (que no prosseguiré ara) perquè praxi i acció no són equivalents. (Vid. supra 2.4.2.3., 2.4.2.4.; per un repàs històrics d'aquests temes vid.R.J.Bernstein [(1971)1979,236 i s.s.].

H.v.Wright planteja la qüestió a partir de la diferència entre entre els límits dels "estats de coses" possibles en diferents moments temporals, legaliformes en el cas que els esdeveniments caiguin en l'univers de discurs d'alguna llei coneguda o (cosa que sol ser el cas en els cursos d'acció humana) determinats no causal, sinó quasicausalment pels estats de coses anteriors. En aquest darrer cas, "la causa és un factor que, en sumar-se a una constel·lació de circumstàncies, converteix aquesta constel·lació en una condició

suficient d'alguna altra causa" [(1971)1979,79] (vid.també infra en el text).

Per a una aplicació d'aquesta idea de restricció a les accions possibles en un marc econòmic preestablert,vid. Félix Ovejero [1985,70]. "Les lleis econòmiques-escriu Ovejero-permeten establir 'arbres de possibilitats històriques', diagrames de sistemes on la terminologia de von Wright. Amb les lleis com a substrat, afegint diversos supostos de comportaments alternatiu per part dels agents, es podrien dissenyar distintes 'ramificacions causals'. Aquestes podrien contrastar-se empíricament examinant la major o menor versemblança (adequació) històrica de les distintes actuacions possibles, a la vegada que el disseny de les hipotètiques accions que la llei possibilita -que són compatibles amb ella- suggeriria distintes línies d'investigació, mostrant de nou les funcions heurístiques de les macrolleis. Així, per exemple, en base al sistema ricardià es poden establir diversos traçats en funció de les conductes dels diferents agents (classes socials) en diverses situacions". No discutiré aquí aquest plantejament.

Cal assenyalar també com a límit dels cursos d'acció els problemes assenyalats per J.Elster [1978,158 i s.s.] -i anticipats, sense formalitzar, per la fenomenologia del segle XX-: a) contradiccions mentals, b)causalitat subintencional (fins contradictoris, comportament no teleològic, canvi endògen de les preferències), c) contradiccions socials (o causalitat suprainintencional: un grup de persones, cada una de les quals té preferències consistents i fins lliurement escolits, pot tanmateix no aconseguir llurs objectius pel problema de la contrafinalitat -com he tingut ocasió de mostrar en el cas del propi Foucault-, d) l'existència de jocs sense solució.

(267) Es important de comprendre que la història no predetermina, no és possible descriure a priori el resultat concret a llarg plaç, amb veritat necessària, un resultat. Succeeix el mateix amb la macrollei de selecció natural respecte als organismes vius."Si teleològic significa alguna cosa-escriu E.Mayr [1974,96]-significa 'dirigit per fites' (goal-directed). Ara bé, la selecció natural és estrictament un procés a posteriori que sanciona èxits, però mai exigeix finalitats futures" [1974,96]. Es notable la incomprensió d'aquest punt que mostra el fisicalisme de Popper, per exemple, quan tracta temes històrics.

(268) Sobretot, com ha mostrat Paul Forman a partir del període 1918-1927, durant el qual fins i tots alguns científics com Hermann Weyl, von Mises, Schrödinger i Reichenbach, molt influïts per la tendència general de vitalisme i existencialisme del període, feren professió pública d'acausalitat i indeterminisme. Ni Einstein ni el propi Plank participaren en les polèmiques acadèmiques, en les quals aquests científics competents en els seus respectius camps substituïen la concepció de "causa" com a "determinació funcional" i/o "legalitat"

per la discussió sobre una confusa metafísica que tenia poc a veure amb la ciència. "Jo subratllaria-escriv Forman [(1971)1984,151]-que gran part del disbarat anunciat estrepitosament pels filòsofs a finals del decenni dels 20 no devia res a la mecànica quàntica descoberta en 1925-26, sinó que està basat total i únicament en els manifestos que en contra de la causalitat emeteren els físics abans d'aquella data".

(269) Aquesta "entropia" atén a la probabilitat combinatòria dels signes. "La riquesa combinatòria d'un llenguatge ve de les possibilitats combinatòries dels seus signes: amb 15 fonemes es pot construir, en principi 15n 'mots' de n fonemes. Les regles sintàctiques (es tracta d'entendre aquí regles fonètiques) restringeixen evidentment aquesta riquesa potencial, però disminueixen també les oportunitats de distorsió dels missatges" [G.Granger,ibid.].

La manera com Foucault concep el "discurs" (la diferència entre l'efectivament dit i el que en principi podria haver-se dit) és un intent de delimitació pragmàtica de la generació del significat.

(270) Al meu entendre, aquestes mixtificacions n'encobreixen una altra de més bàsica que deriva dels pressupostos foucaultians arran de la natura històrica del signe: la confusió entre la relació de causa / efecte (que és de natura empírica) i la de fonament / conseqüència (que és de natura conceptual o lògica). Per a una exposició d'aquesta distinció tal com ha estat donada en la filosofia des de Hume, vid. H.v.Wright [(1971)1979,57 i s.s.].

La confusió es dona tant en les investigacions sobre el saber com sobre el poder. Així,i.e. escriu [L.M.CH.1966,163]:

"Es veu com és de superficial oposar, com dues opinions diferents i enfrontades en llurs opcions fonamentals, un 'fixisme' que s'accontenta amb classificar els éssers de la natura en un quadre permanent i una mena d'evolucionisme' que creuria a una història immemorial de la natura i a una profunda remuntada dels éssers a través de la seva continuïtat. La solidesa sense llacunes d'una trama de les espècies i dels gèneres i la sèrie dels esdeveniments que l'han confosa formen part, i en un mateix nivell, del sòcol epistemològic (socle épistémologique) (a) a partir del qual un saber com la història natural ha estat possible a l'època clàssica. No són dues maneres de percebre la natura radicalment oposades per tal com estan compromeses en tries epistemològiques (a) més antigues i més fonamentals que tota ciència; són dues exigències simultànies en la trama (réseaux) arqueològica que defineix a l'edat clàssica el saber de la natura. Però aquestes dues exigències són complementàries. Així, doncs, irreductibles (a)".

La "necessitat" arqueològica duu a un funcionalisme que impedeix qualsevol distinció.



(271) La fixació en el singular concret el duu a incórrer en errors d'inferència deductiva freqüents e els passos de les seves argumentacions. I.e. Foucault escriu inconsistentment sobre el tema de la "vetlla" singularitzadora del "poder pastoral": "(...)Una vegada més, un comentari rabínic sobre l'Exode descriu en els termes següents les qualitats pastorals de Moisès: enviava a pasturar a cada ovella per torn -primer les més joves, per a donar-los-hi a pasturar l'herba més tendra: després les de més edat: i, finalment, les més velles capaces de pasturar l'herba més coriàcia. El poder pastoral [conclou] suposa una atenció individual a cada membre del ramat" [O.S.(1979)1986,10]. A notar que, tal com ve descrit el text, hi ha un problema de classes i membres de cada classe en el grup d'ovelles. Però Foucault mai no para esment en aquestes qüestions de detall a l'hora d'interpretar textos.

(272) Sobre aquest punt, vid. Bertrand Russell [(1940)1983,286 i s.s.]. Russell distingeix entre: a) teoria pragmatista de la veritat (i.e. la substitució del predicat "veritat" per "afirmabilitat garantitzada" en l'obra de J.Dewey, b) teoria probabilista (substitució de "veritat" per "probabilitat" en l'inductivisme de Reichenbach, c) teoria formalista: definició de "veritat" com a "consistència lògica" (i.e.E.Nagel), d) teoria de la veritat com a "correspondència", segons la qual, la veritat de les proposicions bàsiques depèn de la seva relació amb amb cert esdeveniment, i la veritat de les altres proposicions depèn de llurs relacions sintàctiques amb proposicions bàsiques (posició que és la del propi Russell).

De fet, aquesta és una qüestió que ha estat molt debatuda dins del propi corrent de filosofia analítica. Podrien afegir-se d'altres posicions a les esmentades per Russell -i.e. els matisos del verificacionisme de M.Schlick o la teoria de la redundància de F.Ramsey i A.J.Ayer. (Vid. una discussió de les posicions analítiques i la visió sobre el tema de la filosofia del llenguatge comú a partir del darrer Wittgenstein a E.Mari [1974,3-67].

No iniciaré un debat sobre una qüestió que es presenta, a l'entrant, molt espinosa. Sigui quin sigui el punt de vista adoptat -fins i tot també pels conceptes de "veritat" de les diferents fenomenologies- no penso que sigui gaire arriscat d'afirmar que la teoria aristotèlica de la correspondència o adequació ha estat el punt privilegiat de referència (per a refutar o mantenir).

(273) Sobre aquest punt, vid. Silvana Borutti [1983,51], que advoca tanmateix que "no hi ha criteris en el món per a identificar els significats; amb el model de la referència no es pot construir una semàntica. No és possible de donar criteris per a identificar les intensions, perquè llur significat depèn de tot el llenguatge (a) i no és reductible a un segment de comportament lingüísticament neutre" [59].

No posseeixo prous elements per a discutir aquí si les intensions produeixen sempre contextos referencials opacs (que és l'argument favorit d'aquells que es neguen a diferenciar els llenguatges científics del llenguatge natural i que, al meu entendre, condueix directament a una pragmàtica general antropomòrfica en la qual ja no es pot reconèixer un àmbit propi per a la semàntica). Observaré només que l'intent d'extendre els arguments concebuts per un llenguatge formal o formalitzat als llenguatges naturals no s'adiu amb el propòsit de Frege ni amb el de Carnap (vid. nota 244). I que l'expedient formal de construcció de lògiques polivalents -amb valors dels arguments diferents a V/F- no invalida el problema de la connexió referencial per als llenguatges científics que pretenguin donar explicacions sobre fets (lingüístics o no).

T.v.Dijk, i.e., connecta les funcions intensionals que determinen les extensions sense que es produeixi el problema que hi veu Borutti: "El significat de les enunciacions lingüístiques és igual a la interpretació conceptual d'aquestes enunciacions, mentre que la seva referència és la relació de les actualitzacions d'aquests conceptes en els diferents móns possibles (a). Els conceptes de les enunciacions es denominen intensions i els referents (en un món) extensions d'aquestes enunciacions. L'expressió formal seria: les intensions són funcions que assignen extensions a les manifestacions d'una llengua per a determinats móns possibles" [(1978)1983,39].

(274) Aquesta és una qüestió connexa amb l'admissió d'una lògica polivalent, que admet un tercer valor de pressuposició (ni V. ni F.) per als enunciats. La substitució de taules veritatives per a la conjunció, disjunció i implicació per d'altres que admetin la tercera possibilitat. Així, i.e. l'exàmen de & (conjunció) és presentat, convencionalment de forma que tota oració formada per la unió de dues oracions (P,Q) serà vertadera si i només si les dues oracions són vertaderes:

P	Q	P & Q
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	F

Però això no succeeix si s'admet un tercer valor. Aleshores hom ha d'esollir entre dues taules alternatives:

P	Q	P & Q	P	Q	P
& Q					
V	V	V	V	V	V
V	F	F	V	F	F
F	V	F	F	V	F
F	F	F	F	F	F
$\sim(V \vee F)$	V	$\sim(V \vee F)$	$\sim(V \vee F)$	V	F

V	~(VvF)	~(VvF)	V	~(VvF)	F
~(VvF)	F	~(VvF)	~(VvF)	F	F
F	~(VvF)	~(VvF)	F	~(VvF)	F
~(VvF)	~(VvF)	~(VvF)	~(VvF)	~(VvF)	
~(VvF)					

Vid. un plantejament d'aquest problema, a partir de la polèmica Russell/Strawson arran de "L'actual rei de França és calb" a R.Kempson [(1977)1982,141-159]. La composició de taules d'aquest tipus (i la discussió de llur fonament) està a la cruïlla de la discussió entre els partidaris d'una anàlisi per vinculacions de les oracions i els partidaris d'una anàlisi pressuposicional (per exemple arran de la negació interna i externa).

(Aquests problemes es donen ja en el si d'una lògica convencional, per no parlar de les lògiques modals -i.e. necessitat, deòntica, normativa...- que són utilitzades correntment pels lingüistes per a descriure determinats aspectes de les llengües naturals).

(275) R.Rorty [1982, 203 i s.s.] ha notat la convergència en una teoria pragmatista de la veritat de J.Dewey i W.James, per un cantó, i F.Nietzsche i M.Foucault per un altre, amb "punts de vista idèntics i diferent to". I ja he mostrat com D.Brown i M.Cousins [1980,251-278] efectuaven una crítica similar a l'arqueologia foucaultiana, perquè redueix la referència a l'existència (vid. nota 237).

Això és degut a la tendència de la filosofia americana a equiparar el significat d'"experiència" en les diferents versions de la fenomenologia a l'"experiència" dels filòsofs de llur pròpia tradició (la pragmatista).

La meua tesi no és que tota posició fenomenològica -per se- sobre la veritat (inclosa la nietzscheana) incórre en pragmatisme gnoseològic, sinó que hi incórre en pretendre retornar sobre si mateixa historitzant-se. Això és, quan posa en contacte les creences implícites en els seus enunciat amb un univers de fets que els satisfacin. Aleshores es produeix una falsificació sistemàtica dels fets i, amb tots els revolts que es vulgui, una història idealista de l'esperit, de la consciència o dels discursos que es pren a si mateixa com a únic referent en una espiral que ignora, justament, la història dels homes.

(276) Abans de retornar a les formulacions foucaultianes, sintetitzaré alguns punts de crítica:

- a) el procés de reconstrucció històrica del valor social dels enunciat que funcionen com a vertaders en una determinada època és perfectament desllindable del grau de veritat que aquests enunciat puguin contenir en cada àmbit específic de coneixement;
- b) els enunciat de l'analista que efectua la reconstrucció - si es pretén explicativa o merament descriptiva dels discursos- són susceptibles de posseir un valor de V/F en tant que enunciat metalingüístics del llenguatge-objecte historiat; i aquest nivell no és identificable sense confusió conceptual amb el criteri de no tenir en compte (per a la reconstrucció històrica) el grau de V/F que puguin tenir els enunciat del llenguatge-objecte estudiat;

c) el procés heideggerià de reduplicació contemplativa del procés de "veritat" en l'experiència del pensar condueix a operacions psicològiques d'introspecció i a operacions metodològiques de reduplicació nominal (com ja ha estat argumentat);

d) el fet de valorar el procés, els actes, el vessant dinàmic del discurs en tant que "experiència", condueix en el cas de Foucault a una complexa poètica de la pròpia "experiència" de pensament que es tradueix en un refinament de la versió pragmatista de veritat (com serà argumentat).

(277) Vid. la recensió de Senta Trömel-Plötz "Languages of oppression" [1981,67-80] dels llibres d'Allen Pace Nilsen (et alia) Sexism and Language (1977) i de Haig Bormajian The language of oppression (1974).

Sobre l'origen i funcionament social dels (mal) anomenats "antillenguatges" -i.e. el llenguatge propi de determinats medis socials closos com les presons, amb característiques pròpies com la sobrelexicalització dels termes vid. M.A.K.Halliday [(1978)1982, 213 i s.s.].

(278) "Cada frase-escriu Silvana Borutti citant Foucault [1983,133]- té una doble vida analítica, com unitat morfosintàctica i com unitat de sentit, això és, com a unitat d'un discurs. Les frases signifiquen reenviant a la dimensió d'ordre analíticament heterogeni que és el discurs. Però el discurs no és una gran frase. Dit banalment, la instrumentació d'anàlisi del discurs no és purament lingüística. Una semàntica del discurs no pot ser organitzada amb el mateix model teòric d'anàlisi dels altres nivells de la lingüística, com fonologia o sintaxi. A nivell sintàctic, i.e. el problema de la producció d'una frase ben formada és una qüestió de màquina, així doncs de reproductibilitat: un sistema formal d'axiomes i de regles permet de compondre, a partir dels constituents, totes les frases correctes possibles. El pas al discurs és al contrari una mutació: s'ha ja dit que no existeix un principi formal de la discursivitat, no existeix un principi de generació de tots els discursos possibles. Per al discurs no hi ha un saber de sistema, com per a la llengua. En el cas dels enunciats d'un discurs, el problema no és la productibilitat/ reproductibilitat de les frases com unitat d'una combinatòria, sinó que és l'aparició d'un enunciat en el lloc de tots els altres. Els enunciats estan en el discurs com en un ordre conjuntural que té la forma d'un esdeveniment. Dit pel costat del subjecte: el subjecte de la langue és homogeni, és un ésser genèric dotat d'una facultat o, com es diu avui, d'una competència específica. A l'oposat, els discursos són llocs plurals i diferenciats que especifiquen i identifiquen subjectes".

Notes de l'Anex

(1) Vid. L'Ordre del Discurs i altres escrits (Barcelona, 1982). El present estudi que figura com Anex va ser redactat com article independent, pendent de propera publicació en un llibre-homenatge al filòsof editat per la Universitat de Santiago de Compostela i coordinat per Ramon Máiz. El transcric aquí quasi sense variacions per tal com l'anàlisi pragmàtica que hi duc a terme ve a confirmar, em sembla, les tesis que més amunt he defensat.

(2) Frases d'aquest tipus són i.e. "Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard" i "Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard". Foucault va dedicar un llibre sencer a analitzar els procediments de Roussel, que el propi novel·lista descriu com segueix: "Escollia dues paraules quasi semblants (al mode de metagrames). Per exemple 'billard' (billar) i 'pillard' (pillet). A continuació afegia paraules idèntiques, però preses en sentits diferents, i obtenia amb això frases quasi idèntiques.(...).Una vegada trobades les dues frases, el meu propòsit era escriure un conte que pogués començar amb la primera i acabar amb la segona".

(3) Foucault distingeix entre la "faula" (fable) -"allò que es narra"- i la "ficció" (fiction) -"règim de la narració, discurs que repeteix els esdeveniments una altra vegada o doblant-los a mesura que es desenvolupen" [L.A.F.1966,5]. Un dels primers crítics que s'han donat compte de la importància del paral·lisme foucaultià entre ficció / arqueologia, faula / investigació positiva és Miguel Morey [1983, 355-58].

(4) Les expressions usades per a fer referències individualitzadores són, per a Strawson, aquelles que poden aparèixer de fet com a subjectes lògics singulars (frases substantives, noms propis, i pronoms). "La finalitat de les convencions que regeixen els usos de tals expressions és, juntament amb la situació en què se les emet, assegurar unicitat de referència" [(1950)1973,75].

(5) Els modismes simbòlics d'escriptura se centren en el complex conjunt de metàfores amb significat teòric usades per Foucault. Una anàlisi del text pot identificar quatre metàfores conceptuals-base: miroir / mort / theatre/ regard que generen metàfores derivades en el seu llenguatge (i.e. masque). Aquestes metàfores, contra el que podria semblar, no són meres formes de dir ni remeten només a imatges plàstiques, sinó que el seu valor semàntic ha de determinar-se a partir de les funcions teòriques que acompleixen en el text. D'aquesta manera poden trobar-se també llurs interconnexions mitjançant locucions metafòriques conceptuals, això és, mitjançant locucions construïdes

per Foucault a partir d'una metàfora-base amb verb auxiliar, generalment dinàmic, que aconpleix funcions il·locutives i que tendeix a evitar la transitivitat del discurs, i.e. *mettre + en place, en oeuvre, en scène, en jeu*. No he emprès aquí l'anàlisi sistèmica de la metàfora en Foucault. El present treball es basa en el supòsit que ambdós aspectes -metafòric i metonímic- corresponen no a la consistència lògica del discurs, sinó a la seva cohesió (relativa al sintagma) i coherència (relativa al sistema) pragmàtiques. Vid. al respecte els sis criteris de textualitat sintetitzats per R.A. de Beaugrande (cohesió, coherència, intencionalitat, acceptabilitat, situacionalitat, intertextualitat) [1980,17-18].

(6) Vid. sobre el desenvolupament "normal" d'oracions i seqüències d'oracions (SN + SV), van Dijk [(1977)1980,180]. Sobre la "normalitat", "claredat", "gust" que exigeix certa crítica literària a l'ordre de la novel·la (confont-lo amb l'ordre del llenguatge) vid. R.Barthes [(1966)1972,29]. Barthes assenyala que la creença en un model "natural" en literatura (Subjecte, Acció, Subjecte Pacient) encobreix en realitat l'existència d'interdicte institucionals d'escriptura.

(7) "Tòpic", segons Van Dijk [(1973)1980,181] és una funció que determina arran de quines coses s'està dient quelcom. La diferència entre tòpic / coment correspon a la distinció semiòtica de Ch.S.Peirce entre tema / rema, però situant-la dins d'un marc textual, la qual cosa permet de distingir entre "tòpic de la frase" i "tòpic del discurs". Uso la noció en el primer sentit, referida al mode de construcció de les oracions per part de Foucault. U.Eco, d'altra banda, distingeix acuradament el "tòpic" com instrument metatextual, pragmàtic, en tant que hipòtesi que depèn de la iniciativa del lector, de la isotopia semàntica, concepte formulat per Greimas com "conjunt de categories semàntiques redundants que permeten la lectura uniforme en una història" [(1966)1976, 104 i s.s.]; U.Eco [(1979)1981, 125-131]. No faig un ús epistemològic d'aquestes nocions puix que, en la base de llur conceptualització es troba l'acceptació implícita, en la meua opinió, de la problemàtica distinció entre inducció i abducció semiòtica pròpia del pragmatisme de Ch.S.Peirce. (Per a una introducció exclusivament semiològica vid. Jorge Lozano, Cristina Peña-Marín, Gonzalo Abril [1982, cap.I]).

(8) Aquesta oració es troba en un paràgraf on Foucault exposa el concepte nietzscheà d'"emergència" (*Entstehung*) -d'una idea, d'un fet...- com a resultat de les forces. Foucault retorça l'ordre de l'oració a partir d'una inversió on la lassitude ocupa el centre posicional en lloc de la force, i mitjançant l'ús de l'adjectiu indefinit *me*, la reflexivitat dels pronoms i el doble joc de les dues oracions adverbials gerundives *-et se retournant vers elle pour l'abattre plus encore-* indica -i no només enuncia- la tensió que es descriu, "la temptativa que [les forces] fan

-dividint-se sobre si mateixes- per a respondre a la degeneració i prendre de nou alè a partir del seu propi enfebliment" [ibid.155].

(9) Sobre les figures retòriques de l'adjunció (repetició), l'omissió (ell.lipsi) i la inversió (hipèrbaton) vid. Van Dijk [(1978)1983,125 i s.s.]. Sobre els efectes pragmàtics de les construccions sentencials clivellades vid. Talmy Givón [1984,506]; "Va ser Josep qui va invitar Maria a casa seva" (Subject Cleft); "Va ser Maria a qui Josep convidà a casa seva" (D.O.Cleft); "Va ser a casa seva on Josep convidà a Maria" (I.O.Cleft).

(10) La terminologia semàntica és molt variable entre els autors de diferents camps i tendències. "Intensió" correspon a la semàntica lògica de Carnap. Als efectes del text podria parlar-se també d'"elements diferencials" (Saussure), "marcadors semàntics" (Katz) o simplement de "semes" (Greimas).

(11) La funció de la negació en "No hi ha ni un núvol en el cel" és, segons Ducrot, descriptiva, informa sobre un estat de coses. Tanmateix, la funció de la negació en "Aquesta paret no és blanca" és metalingüística i s'oposa a un enunciat anterior -pressuposat o formulat de fet-: "Aquesta paret és blanca" [(1972)1982,38]. C.Baker [1975,37-47] ha analitzat també els enunciats que precedeixen les conjuncions adversatives postulant llur funció metacomunicativa com a comentaris arran dels actes de parla que els succeeixen. En el mateix sentit, tanmateix, són interessants les consideracions sobre l'aparent ambigüitat de la negació en les llengües naturals exposades per Gerald Gazdar [1980,4]. Gazdar mostra que és incorrecte inferir sense més, com fa Ducrot, l'existència d'una pressuposició positiva a partir d'un enunciat negatiu. Així, l'enunciat "A Joan no li sap greu haver suspès l'exàmen" no pressuposa necessàriament "Joan ha suspès l'exàmen", sinó que és possible concebre un ús concret pragmàticament no contradictori que falsi la pretesa pressuposició, i.e. "A Joan no li sap greu d'haver suspès l'exàmen, perquè de fet el va aprovar".

Convé advertir que, des del punt de vista d'una semàntica veritativa, aquest tema de les negacions és connex al de la lògica de les pressuposicions i al de la diferenciació entre una negació externa i una altra interna [vid.Ruth Kempson (1977)1982 cap.VII].

Però no cal anar més lluny per a descriure les operacions foucaultianes amb l'ús pragmàtic reiterat de negacions i refutacions, la qual cosa es pot entendre com un joc simbòlic més, connex amb la seva concepció d'una negació "no dialèctica" i "positiva", pròpia del moviment del "pensament". Aquesta és la raó per la qual he parlat de "funció positiva de la negació", la qual cosa no s'ha de confondre amb el tema lògic de la "negació" descriptiva.

(12) En ocasions, l'alocutari / lector a qui es dirigeix Foucault pren la paraula en el text: "Vous n'etes pas sur de ce que vous dites?-pregunta després de la introducció de l'A.S [1969,28]--Vous allez de nouveau changer, vous déplacer par rapport aux questions qu'on vous pose, dire que les objections ne pointent pas réellement vers le lieu où vous prononcez? Vous vous préparez à dire encore une fois que vous n'avez jamais été ce qu'on vous reproche d'etre? Vous aménagez déjà l'issue qui vous permettra, dans votre prochain livre, de resurgir ailleurs et de narguer comme vous le faites maintenant: non, non je ne suis pas là où vous me guettez, mais ici d'où je vous regarde en riant". D'autres vegades és el locutor del text qui es burla directament, i.e. "Et maintenant, que ceux qui ont des lacunes de vocabulaire disent -si ce leur chante mieux que ça ne leur parle (a)- que c'est là du structuralisme" [O.D.1971,72]. O bé, "Mais il ne faut pas s'y tromper: ce qu'on pleure si fort (a), ce n'est pas la disparition de l'histoire, c'est l'effacement de cette forme d'histoire qui était en secret, mais toute entière, référée à l'activité synthétique du sujet..." [A.S.1969,24].

(13) Aquest procediment rep. el nom de fumbles en la literatura anglosaxona (i.e. Edmonson) o recalibrage en la francesa (i.e. Schefflen). Vid. per a una descripció de les diferents posicions teòriques sobre ells, especialment llur relació amb els actes de parla "metacomunicatius" -actes que representen moments de canvi per a resituar les unitats d'acció en una interacció determinada- Claudia Caffi [1984,449-467].

(14) "On peut supposer, per exemple-escriv [R.C.E.1968,25]- que l'analyse du langage et des faits grammaticaux reposait chez les classiques sur un nombre défini de concepts dont le contenu et l'usage étaient établis d'une fois pour toutes (...). On pourrait ainsi reconstituer l'architecture conceptuelle de la grammaire classique. Mais là encore, on aurait tout fait de rencontrer des limites: à peine sans doute pourrait-on décrire avec de tels éléments les analyses faites par les auteurs de Port-Royal. Et vite on serait obligé de constater (...)"

(15) Segueix: "Et vite on serait obligé de constater l'apparition de nouveaux concepts; certains d'entre eux sont peut etre dérivés des premiers, mais les autres leur sont hétérogènes et quelques-uns meme sont incompatbles avec eux.. Les notions d'ordre syntactique naturel ou inversé, (...), peuvent (a) sans doute encore s'intérpréter au système conceptuel de la grammaire de Port Royal" [ibid.].

(16) Des del punt de vista de la formalització de l'epistemologia, l'ús de termes relatius, de perífrasis de relatiu i de descripcions incontrastables és el camí més senzill per a transformar un enunciat en metafísic. Existeix una gran tradició en aquesta direcció en l'empirisma lògic de primera i segona generació. Vid. la



crítica de W.O. Quine a enunciats d'aquest tipus [(1969)1974,22]. La connexió epistemològica entre enunciats i mode d'enunciar-los planteja el problema no gens simple de la relació existent entre la lògica bivalent i polivalent amb l'anàlisi textual i el pragmàtic. Vid. sobre aquest punt, la possibilitat d'introducció de variables que representen llenguatges per a formalitzar actituds oracionals proposada pel mateix Quine [(1956-66), 217-230] a partir de la distinció entre el valor relacional o nocional de les actituds. Existeix tanmateix una forta resistència a acceptar la validesa explicativa d'una formalització semblant per a les oracions del llenguatge comú per part d'alguns lingüistes pragmàtics que s'han ocupat del problema i que sostenen que la pragmàtica de les llengües naturals és total o parcialment independent de la forma lògica reconstruïda per un llenguatge artificial. Un representant de la primera posició, dins del més pur pragmatisme peircià, és Talmy Givón; de la segona, dins de l'àmbit de la lògica de la conversa iniciada per Paul Grice, Gerald Gazdar.

(17) "Metapragmàtica" és un terme generalment usat en relació als nivells de metacomunicació del discurs (i.e. fumbles). R.A. de Beaugrande distingeix així entre acció / interacció / metainteracció [1980,18]: "L'organització de la realitat física i social és prou complexa com perquè una persona sola perdi fàcilment el control d'un estat o situació: d'aquí la necessitat de la interacció. El discurs és un mode d'interacció parcialment simbòlica que és requerit quan una situació és massa complexa o difusa, o els recursos massa limitats, o la causació / permissió (enablement) massa subjectiva o pendent de valors com per permetre un control satisfactori mitjançant una intervenció física directa. El discurs és al mateix temps (inter)acció (A), des que pot causar i permetre (o bloquejar i no permetre) transicions entre estats, i també meta-(inter)acció (A) des que pot proveir constants descripcions i evaluacions d'estats o transicions d'estats". De forma similar, es pot concebre una gradació entre "regularitat", "regla" i "estratègia", vid. Herman Parret [1984, 569-570]. Però el problema radica sempre a identificar quines són les regles no lingüístiques, no discursives que regeixen la formació -acordada o no, convencional o no- de la interacció i les seves funcions històriques o socials en una època i un context donats. Aquesta és la raó per la qual he preferit distingir pragmàtica i metapragmàtica no en funció d'un esquema de comunicació i acció, sinó en raó de regles textuales / no textuales. En una direcció similar, Levinson [(1983)1985,39] proposa reservar "pragmàtica" per als efectes de sentit de l'ús dels enunciats i "sociolingüística" per a les funcions acomplertes per l'ús dels enunciats.

(18) Si s'accepta la distinció de Van Dijk [(1978)1983,85] entre "intenció" (referida únicament a l'execució d'un fer) i "propòsit" (referit a la funció que aquesta acció o fer puguin tenir) podria

analitzar-se també (2) com la intenció de (1) en el pla I, i distingir després entre "propòsits" de primer i de segon grau en els plans II i III.

(19) Uso "marc" (frame) amb la generalitat descrita per Levinson: "cos de coneixement que és evocat amb la finalitat de proveir una base inferencial per a la comprensió d'una enunciació" [(1983)1985,281]. Vid. també en el mateix sentit, Van Dijk [(1978)1983,185]: "estructura de conceptes en la memòria semàntica". Aquest darrer autor fa un particular ús de la noció com a "marc narratiu" connectada a un esquema superestructural: narració, història, trama, episodi, marc [ibid.156].

(20) Vid. la resposta de B.Russell a l'article de Strawson "On referring": "És essencial a una explicació científica del món reduir a un mínim l'element egocèntric d'una afirmació (però l'èxit d'aquest intent és una qüestió de grau i mai és complet quan està involucrada alguna qüestió empírica). Això és degut al fet que els significats de totes les paraules empíriques depenen, en darrera instància, de definicions ostensives, que les definicions ostensives depenen de l'experiència i que l'experiència és egocèntrica. Tanmateix, podem descriure (A) quelcom que no és egocèntric mitjançant paraules egocèntriques; això és el que fa possible l'ús d'un llenguatge comú" [(1959)1973, 87-93].

(21) La forma concreta de codificar els elements deíctics i anafòrics és de caràcter etno-cultural i varia en les diferents llengües. L'ús dels termes no és uniforme tampoc. Així, C.Peña-Marín [1982,98] seguint l'anàlisi estructuralista de Jakobson i Benveniste, parla de dos paradigmes contraposats que refereixen a l'enunciació i a l'enunciat respectivament i.e. ara / vs. / aleshores; avui /vs./ el mateix dia; ahir /vs./ la vigília; demà /vs./ el dia següent. J.Lyons i S.Levinson, en canvi, relativitzen els fenòmens anafòrics i llur revers (catafòrics), referint-los a l'ús dels termes deíctics. Fins i tot un mateix terme deíctic pot ser usat, així, anafòricament i deíctica al mateix temps. I.e. "Vaig néixer a Londres (D) i hi (A.D.) he viscut des de sempre". Levinson ofereix el següent quadre d'usos d'aquests termes:

- |                |                 |
|----------------|-----------------|
| 1. deíctics    | a. gestuals     |
|                | b. simbòlics    |
| 2. no deíctics | c. no anafòrics |
|                | d. anafòrics    |

i.e. ús gestual: "No empenyis ara, sinó ara";

i.e. ús simbòlic: "Anem-hi ara, millor que no demà";

i.e. ús no-deíctic: "Ara bé, això no és el que he dit".

He seguit aquí la proposta no estructuralista de Levinson, entre altres raons, perquè contempla la possibilitat de l'ús anafòric dels deíctics i del que anomena discourse deixis, distingint-los acuradament: "Quan un pronom refereix a una expressió lingüística (o

porció de discurs) mateixa, és deíctic de discurs (discourse deictic); quan un pronom refereix a la mateixa entitat a la qual refereix una expressió lingüística anterior, és anafòric" [(1984)1985,86]. Es distingeixen per la correferencialitat que suposa l'anàfora. Com es veurà, he preferit tanmateix, en el cas del discurs foucaultia, referir-me al fenomen d'anaforitació de deíctics degut a què la regla que segueix Foucault és una mica més complexa: la correferencialitat no es produeix simplement per ostensió sinó que és assumida a l'interior del discurs en suprimir al mateix temps el parlant / enunciator i el referent. Es l'"etre du langage" el qui, suposadament, es manifesta en el discurs i "investeix" (investit) tant al subjecte parlant com al seu acte de parla.

(22) Vid. sobre el concepte "macro-speech-act", Van Dijk [(1977)1980,332-344]. Per a una crítica des del punt de vista sociolingüístic, M.Sbisà, P.Fabbri [1980,311], els quals li reprotxen un oblit del paper de l'oïdor com a copartícep de la interacció i de la força de l'acte, i.e. en una conversa completa. Penso que en el cas dels textos literaris aquesta crítica no és pertinent puix que el paper de l'oïdor es troba codificat en el "pla discursiu" (discourse planning) de l'autor.

(23) Aquests termes es refereixen al procés d'introducció d'informació (codificada / no codificada; antiga / nova) en el discurs. Vid. Talmy Givón [1984,506]. Aquest ús de background no és idèntic al de J.R.Searle [(1979)1982,167 i s.s.] que el refereix al context i li assigna una funció prediscursiva, a fora i al dessota dels límits del text.

(24) Vid. una descripció bastant completa dels esquemes utilitzats per Robbe Grillet, Butor, Ollier, Simon, Serrault...en Jean Ricardou [1973]. Vid. la disposició espacial geomètrica dels deíctics locatius en Topologia d'una ciutat fantasma(1976) de A. Robbe-Grillet, i l'ús d'oracions gerundives i de descripcions a partir de la línia geomètrica del subjecte en La Modification (1957) de Michel Butor. Es de notar, tanmateix, el paper central dels efectes fugaços del temps viscut, experimentat, en alguns modes de narrar que només aparentment es mouen en els plans de l'espai. Vid. i.e. la descripció dels "tropismes" que ofereix la pròpia Nathalie Sarraute (tal vegada anticipats per les "epifanies" -instantànies de mirada i paraula- i "epiclesis" de Joyce): "Són moviments indefinibles, que llisquen ràpidament en els límits de la nostra consciència; es troben en l'origen dels nostres gestos, de les nostres paraules, dels sentiments que manifestem, que pensem experimentar i que és possible definir. Em semblaven i em semblen encara la font secreta de la nostra existència" [N.Sarraute,1956,8]:

(25) L'ús de verbs il.locutius, d'altra banda, no garantitza la realització d'un acte de parla. Hi ha verbs que poden ser utilitzats per a una extensa gamma de finalitats il.locutives i, en la formulació de

Searle, no formen part ni de la força il.locutiva F ni del contingut proposicional p en l'estructura de l'acte F (p), sinó que designa l'estil o la manera de realitzar un acte, i.e. anunciar, suggerir, insinuar. Vid. Searle [(1979)1982, 33, 69]. Vid.

[ibid. 39-70] per a una taxonomia d'actes en assertius, promisius, expressius i declaratius. Per a una classificació més matisada de verbs il.locutius vid. Jef Verschueren [1979, 457]: "Els verbs d'actes de parla (SAV's) són verbs que poden ser usats per a descriure tipus d'actes il.locutius o actes de parla i alguns d'ells, els anomenats verbs performatius poden ser utilitzats també com a força il.locutiva que indica dispositius (devices) i.e. quan són usats en la primera persona activa singular del present d'indicatiu (...) ¿Què converteix en performatius alguns SAV's i d'altres en no performatius? No l'estructura semàntica dels verbs, sinó les restriccions pragmàtiques de seu ús (a)".

(26) Sobre les "condicions de felicitat" dels actes de parla vid. J.L.Austin [(1962)1971 2aConf., 14-15]. Ducrot defineix la performativitat dels enunciats com "Jo prometo" o "Jo ordeno" no en termes de realització efectiva -com Austin o Searle- sinó en termes de pretensió de realització: a) interpretat segons la seva estructura sintàctica, l'enunciat performatiu descriu l'acte present del locutor, b) quan l'enuncia, el locutor el presenta com si estava destinat a realitzar l'acte. Ducrot es refereix a actes parlats simples. Cal notar que la perspectiva desiderativa s'aplica, tanmateix, a l'autocontemplació com a macroacte en la mesura que la dimensió ideal de l'etern "ara" de cada acte concret d'enunciació no es correspon, en el discurs foucaultià, amb el valor real (nivell III) dels enunciats que produeix el seu autor.

(27) J.R.Searle [(1979)1982, 101-119] defensa la tesi que escriure una novel.la no és un acte il.locutiú. En la ficció: a) l'autor fingeix l'acció d'assertar, b) el criteri d'identificació que permet reconèixer si un text és o no una obra de ficció resideix en les intencions il.locutives del seu autor, c) les il.locucions simulades que constitueixen una obra de ficció són possibles per l'existència d'un conjunt de convencions que suspensen l'operació normal de les regles que relacionen els actes il.locutius i el món, d) l'acompliment simulat dels actes il.locutius que constitueix l'acte d'escriure una obra de ficció consisteix a acomplir efectivament actes d'enunciació amb la intenció d'invocar les convencions horitzontals que suspensen els compromisos il.locutius normals de les enunciacions.

(28) El terme procedeix d'Austin, que el va utilitzar en un principi genèricament per a distingir els enunciats que expressen proposicions ("constatatius") d'aquells que posseeixen una força distinta (peticions, promeses, ordres...). Tanmateix, com constata Gonzalo Abril [1982, 186], ja en els capítols finals del clàssic How

to do things with words i en bona part de la literatura posterior, "la performativitat envaeix totes les expressions lingüístiques, de mode que el que en un principi semblava una classe particular d'expressions es torna una funció de qualsevol d'elles".

(29) Des del "desdoblament" del llenguatge no té sentit, i.e., preguntar-se per la identitat present en tots el móns possibles -el que Van Dijk designa com "transworld identity" [(1978)1983,47]- o pel fet que, en darrera instància, tota anàfora-zero remet a deíctics que connecten l'espai discursiu de la ficció amb el món real del lector.i.e. "Londres" remet a Londres, vid.Searle [(1979)1982,116]; Levinson [(1983)1985,87]. El problema de fons, no obstant això, segueix essent el de la fenomenologia: el món ve "produït" per la cultura humana, en lloc d'assentar-se aquesta sobre el món.

(31) Aquest és el sentit de les condicions per a pensar diferència i repetició que estableix en la seva reflexió sobre Deleuze [(1970)1972,33-35]: 1) abandonar la identitat del concepte; 2) renunciar a la "ressemblança" en la percepció, alliberant-se de tota filosofia de la "representació"; 3) desprendre's de Hegel, de l'oposició dels predicats, de la contradicció de tota dialèctica; 4) evicció de les categories. Així, "la supressió de les categories, l'afirmació del caràcter univoc de l'ésser, la revolució repetitiva de l'ésser a l'entorn de la diferència (a), són finalment la condició per a pensar el fantasma i l'esdeveniment [el pensat i el pensament]".

## Bibliografia

El present apartat no conté una bibliografia completa de les obres de i sobre Michel Foucault. Conté, amb molt poques excepcions, només les obres citades en el text de la recerca. La bibliografia no és, doncs, ni pretén ser exhaustiva en cap aspecte. D'altra banda, he consignat en la redacció de les notes, directament, la referència de materials incidentalment utilitzats (i.e. articles de diaris o revistes no especialitzades, llibres arran de la situació econòmica i política francesa...) que no repetiré aquí. Cal tenir en compte els següents punts:

(1) La Bibliografia està escindida en tres seccions. La primera (A) correspon a les obres de Foucault, que s'ordenen en relació a l'any de pública emissió el qual, generalment, coincideix amb el de primera publicació. Aquest criteri ha estat adoptat pensant en conferències i textos que han estat publicats amb posterioritat a la data d'emissió. La segona (B) correspon a la bibliografia especialitzada sobre l'autor esmentada en el curs de la investigació per una o altre raó (i no a tot el material utilitzat ni a tot el material actualment disponible). He inclòs també en aquest apartat, amb constància de la paginació, aquells llibres o articles que, baldament no tenir per objecte exclusiu la figura de l'autor, contenen crítiques que em semblen importants. Finalment, el darrer apartat (C), recull la bibliografia general de la recerca.

(2) Els llibres figuren en minúscula i subratllats; els articles, entre cometes sense subratllar. Les revistes d'origen, en majúscules.

(3) Les converses, interviews, taules rodones de Foucault (material recollit de les seves intervencions orals) no es fan constar en la secció A sinó en la B, sota el títol genèric de Conversa, amb menció de l'interlocutor, any de la intervenció i any de l'edició.

(4) La forma d'interpretar les citacions és la següent. Figura entre parèntesi l'any de primera publicació -en tots els cassos que m'ha estat possible-. I seguidament, l'anys de l'edició citada i les pàgines. I.e. Nom de l'autor [(1961)1975,77 i s.s.]. Quan la citació és d'alguna obra original de Foucault, les inicials del títol de la font precedeixen les dates. I.e. [H.F.(1961)1972,55].

(5) Els paràgrafs de les citacions subratllats per l'autor de l'original s'indiquen amb (A); els subratllats per mi, amb (a).

## A. Bibliografia de Foucault

1954

- "Introduction" a Le Rêve et l'Existence de Ludwig Binswanger (1930). Trad. Jacqueline Verdeaux. Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1954, [9-128].
- Maladie Mentale et Personnalité. Ed. P.U.F. Paris, 1954.

1961

- Folie et Dérailson. Histoire de la Folie à l'Age Classique. "Préface", Ed. Plon, Paris, 1961.
- Histoire de la Folie à l'Age Classique. Ed. Gallimard, Paris, 1972.
- Introducció i Traducció de Anthropologie du point de vue pragmatique, d'Immanuel Kant (1795). Tesi complementària per al "Doctorat ès Lettres" (Facultat de Lletres i Ciències Humanes de la Sorbona de Paris). Ed. L.Ph. Vrin, Paris 1970.
- Ressenya de La Revolution Astronomique, d'Alexandre Koyré. NOUVELLE REVUE FRANÇAISE 108 (1962) [1123-24].

1962

- Ressenya de Hölderlin et la question du père, de Jean Laplanche (1961). N.R.F. 109 (1962) [125-127].
- "Le Cycle des grenouilles" (presentació de J. Pierre Brisset). N.R.F. 114 (1962) [1159-60].
- "Les déviations religieuses et le savoir médical", en Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles. Intervencions del Col.loqui de Royaumont (27-30 de maig del 1962). Ed. per Jacques Le Goff. Ed. Mouton, Paris, 1968, [19-29].
- "Introduction" a Juge de Jean-Jacques: Dialogues, de J.J. Rousseau. Ed. Librairie Armand Colin. Paris, 1962 [VII-XXIV]. Trad. en Cesare Milanese, Scritti Letterari, ed. Feltrinelli, Milano, 1971, [23-40].
- "Le 'Non du Père'" (sobre el llibre de Jean Laplanche). CRITIQUE 18 (1962) [195-209].
- "Un si cruel savoir". Arran dels rituals llibertins iniciàtics descrits per Claude Crébillon a Les Egarements du coeur et de l'Esprit (Paris, 1736) i per J.A.Reveroni de Saint-Cyr a Pauliska ou la perversité moderne (Paris, 1798). CRITIQUE 18 (1962) [596-611]. Trad. Scritti Letterari [41-55].

1963

- Naissance de la Clinique. Une archéologie du regard médical. Ed. P.U.F., Col. Galien, Edit. per Georges Canguilhem, 1963.
- Raymond Roussel. Ed. Gallimard, Col. Le Chemin, Edit. per Georges Lambrich, 1963.

- "Distance, Aspect, Origine". Sobre Philippe Sollers, Jean Thibaudeau, Jean-Louis Baudry, Robbe-Grillet. CRITIQUE 19 (1963) [931-945]. Reed. en Théorie d'Ensemble (A.A.V.V.), edit. per Philippe Sollers. Paris. Ed. du Seuil, Tel Quel, 1968 [11-24].
- "Préface à la Transgression". Sobre l'obra de Georges Bataille. CRITIQUE 19 (1963) [751-769]. Trad. Scritti Letterari [55-73].
- "Le langage à l'infini". TEL QUEL 15 (1963) [44-53].
- "Guetter le jour qui vient". Sobre La Veille, de Roger Laporte (1963). N.R.F. 130 (1963) [709-716].

#### 1964

- "La folie, absence d'oeuvre". TABLE RONDE 196 (1964) [11-21]. Reed. com Apèndix a l'edició de Gallimard de H.F. (1972), [575-82].
- "Le langage de l'espace". Sobre Claude Ollier, Michel Butor, Roger Laporte, J.M.G. Le Clezio. CRITIQUE 20 (1964) [378-82].
- "Nietzsche, Freud, Marx", ponència de M. Foucault en el VII Col.loqui Filosòfic Internacional de Royaumont, sobre el tema "Nietzsche" (juliol 1964). CAHIERS DE ROYAUMONT-PHILOSOPHIE 6 (1967) [183-192]. Trad. Nietzsche, Freud, Marx, Ed. Anagrama, Barcelona, 1970.
- "La prose d'Actéon". Sobre Pierre Klossowski. N.R.F. 12 (1964) [444-59]. Trad. Scritti Letterari [87-101].
- "Le Mallarmé de J.P. Richard". Sobre el llibre del mateix autor L'Univers Imaginaire de Mallarmé (1962). ANNALES: REVUE MENSUELLE DE LETTRES 5 (1964) [996-1004]

#### 1966

- Les Mots et les Choses. Une archéologie des Sciences Humaines. Ed. Gallimard, Paris, 1966.
- "L'arrière-fable". L'ARC 29 (1966) [5-12].
- "La pensée du dehors". Sobre l'obra de Maurice Blanchot. CRITIQUE 22 (1966) [523-46]. Trad. Scritti Letterari [111-135].
- "Une histoire restée muette". Sobre La philosophie des Lumières (1966) (traducció francesa de l'obra d'Ernst Cassirer (1932)). LA QUINZAINE LITTÉRAIRE 8 (1966).

#### 1967

- "Un 'phantastique de bibliothèque'". Sobre La tentation de Saint Antoine de Gustave Flaubert. CAHIERS DE LA COMPAGNIE MADELEINE RENAUD-JEAN-LOUIS BARRAULT 59 (1967) [7-30]. Trad. Scritti Letterari [135-153].
- "Introduction" (amb Gilles Deleuze) a la publicació francesa de les obres pòstumes de Nietzsche. Le Gai Savoir. Les Fragments Posthumes (1881-1882). Ed. G. Colli i M. Montinari. Ed. Gallimard, 1967.
- "Espaces Autres: utopías y heterotopías". Conferència pronunciada el 14 de març del 1967 en el Centre d'Etudes Architecturales de Paris. Trad. en CARRER DE LA CIUTAT. REVISTA D'ARQUITECTURA 1 (1978) [5-9] (parcialment).



1968

- "Réponse à une question". Resposta metodològica a les preguntes de la revista ESPRIT. ESPRIT 36 (1968) [850-74]. Trad. en Dialéctica y Libertad. Fernando Torres Ed. València, 1976, [11-49].
- "Sur l'Archéologie des sciences: Réponse au Cercle d'Epistémologie". GENEALOGIE DES SCIENCES. CAHIERS POUR L'ANALYSE 9 (1968) [5-44].
- "Lettre de Michel Foucault-Réponse de J.Stefanini". Arran de les crítiques que el lingüista adreça a la interpretació foucaultiana de la història de la lingüística a L.M.CH.(1968). LA PENSÉE 138 (1968) [599-618]. Trad. en Análisis de Michel Foucault Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.

1969

- L'Archéologie du Savoir. Ed. Gallimard. Paris, 1969.
- "Jean Hyppolite (1907-1968)". Article en ocasió de la mort d'Hyppolite, escrit per a la sessió commemorativa a l'E.N.S., 19 de gener del 1969). REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE 74 (1969) [131-36].
- "Ariane s'est pendue". Sobre Différence et Répétition de Gilles Deleuze (1968). NOUVEL OBSERVATEUR 31/III/1969 [36-37].
- "Médecins, juges et sorciers au XVIII<sup>e</sup> siècle" MEDECINE DE FRANCE 200 (1969) [121-128].
- "Qu'est-ce qu'un auteur?" BULLETIN DE LA SOCIETE FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE 63 (1969) [73-104].

1970

- "Theatrum Philosophicum" . Sobre Différence et Répétition (1968) i Logique du Sens, de Gilles Deleuze (1969). CRITIQUE 26 (1970) [885-908]. Tr. Theatrum Philosophicum Ed. Anagrama, Barcelona, 1972.
- "7 Propos sur le 7<sup>e</sup> Ange". Prefaci de La Grammaire Logique, suivi de la Science de Dieu. Ed. Tchou. Paris, 1970 [VII-XIX].
- "Croître et Multiplier". Sobre la Logique du Vivant de François Jacob (1970). Le Monde 15/XI/1970 [13].
- L'Ordre du Discours: leçon inaugurales au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Ed. Gallimard, 1971.

1971

- "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en Hommage à Jean Hyppolite, Ed. P.U.F., Paris 1971, [145-172].
- "Mon Corps, ce papier, ce feu". Resposta a la Crítica de J.Derrida a la interpretació foucaultiana de Descartes a H.F. (1961). PAIDEIA (Set.) 1971. Reed. com Apèndix a la ed. de Gallimard de H.F. (1961) [583-603].
- "Le Discours de Toul". NOUVEL OBSERVATEUR 27/XII/1971 [15].

- Cours del Col.legi de França 1970/71. Càtedra "Histoire des Systèmes de la Pensée". ANNUAIRE DU COLLEGE DE FRANCE 71 (1971) [245-249]. Reed. Krémer-Marietti (vid. Bibliografia B) Apèndix [195-200].

1972

- "Gaston Bachelard, le philosophe et son ombre: 'Piéger sa propre culture'". LE FIGARO LITTERAIRE 30/IX/1972 [16].
- "Les deux morts de Pompidou". NOUVEL OBSERVATEUR 4/XII/1972 [56-57].
- Cours C.F. 1971/1972. ANNUAIRE 72 (1972) [283-86]. Reed. Krémer-Marietti, "Théories et Institutions Pénales" [201-205].

1973

- Ceci n'est pas une pipe. Deux Lettres et quatre dessins de René Magritte. Ed. Fata Morgana, Montpellier, 1973.
- Moi, Pierre Rivière, avant égorgé ma mère, ma soeur et mon père...Un cas de Parricide au XIXe siècle. (A.A.V.V.). Editat per Michel Foucault: "Presentació" [9-15], "Les Meurtres qu'on raconte" [265-275]. Ed. Gallimard, Paris, 1973.
- La Verdad y las Formas Jurídicas. Text de les cinc conferències pronunciades a la Pontificia Universidade Catolica do Rio de Janeiro (21-25/IV/1973). Ed. i tr. Enrique Lynch, edit. Gedisa, Barcelona, 1980.
- "En guise de conclusion". Sobre la traducció del llibre de D.L.Rosenbaum I passed for Mad. NOUVEL OBSERVATEUR 13/III/1973 [92].
- "Convoqués a la P.J." (Amb A.Landau i J.Y.Petit) NOUVEL OBSERVATEUR 29/X/1973 [53].
- Prefaci a De la prison à la Révolte: Essai-Témoignage, de Serge Livrozet. Col. En Direct, Ed. Mercure de France, 1973 [7-14].
- Cours C.F. 1972/73 ANNUAIRE 73 (1973) [255-267]. Reed. Krémer-Marietti "La société punitive" [206-221].

1974

- "Les rayons noirs de Byzantios". NOUVEL OBSERVATEUR 11/II/1974 [56-57].
- Cours C.F. 73/74. ANNUAIRE 74 (1974) [293-300]. Krémer-Marietti [222-234].

1975

- Surveiller et Punir. Naissance de la Prison. Ed.Gallimard. Paris, 1975.
- Prefaci a Leurs Prisons. Extens llibre-reportatge de Jackson Bruce sobre les formes de vida de les presons nordamericanes. Ed.Plon, Paris, 1975 [I-VI].
- Cours C.F. 74/75. ANNUAIRE 75 (1975) [335-339].

## 1976

- Histoire de la Sexualité I. La Volonté de Savoir. Ed. Gallimard, Paris, 1976.
- "L'extension sociale de la Norme". POLITIQUE-HEBDO 4/III/1976 [14-16].
- "Une mort inacceptable". Prefaci a Bernard Cuau, L'affaire Mirval ou comment le récit abolit le crime. Les Presses d'Aujourd'hui. Col. La France Sauvage, Paris, 1976 [VII-XI].
- "La politique de la Santé au XVIII<sup>e</sup> siècle". Introducció a Généalogie des équipements de normalisation: les équipements sanitaires. C.E.R.F.I. Fontenay sur bois. Trad. a Saber y verdad, edit. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Ed. La Piqueta, Madrid, 1985 [89-106].
- "L'Occident et la vérité du sexe". LE MONDE 5/XI/1976 [24].
- Curs. C.F. 1975/76. ANNUAIRE 76 (1976) [361-366].
- "Curso del 7 de enero de 1976", en Microfísica del Poder Edit. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Ed. La Piqueta, Madrid, 1978 [125-152].

## 1977

- "La vie des hommes infames". CAHIERS DU CHEMIN (1977) [12-29].
- "L'asile illimité". Sobre L'Ordre psychiatrique, de Robert Castel (1977). NOUVEL OBSERVATEUR 28/III/1977 [66-67].
- "La grande colère des faits". Sobre Les maitres penseurs (1977), d'André Glucksmann. NOUVEL OBSERVATEUR 9/IV/77 [84-86].
- "Une mobilisation culturelle". NOUVEL OBSERVATEUR 12/IX/1977 [49].
- "Bio-histoire et bio-politique". Sobre J.Ruffié, De la Biologie à la Culture (1977). LE MONDE, 17/X/1976 [5].
- "Va-t-on extradater Klaus Croissant?". NOUVEL OBSERVATEUR 14/XI/1977 [62-63].
- "Lettre à quelques 'leaders' de la gauche". Sobre l'extradició de Klaus Croissant. NOUVEL OBSERVATEUR 28/XI/1977 [59].

## 1978

- Herculine Barbin, dite Alexina B. Edició de la memòria d'un suïcida afectat de malformació genital al segle XIX. Nota [131-132]. Ed. Gallimard, Paris, 1978.
- "About de concept of the 'Dangeorous Individual' in 19th-Century Legal Psychiatrie" INTERNATIONAL JOURNAL OF LAW AND PSYCHIATRIE 1 (1978) [1-18]. Reed. en l'original francès a DEVIANCE ET SOCIETE vol.5 n24 (1981) [403-422].
- "Precisazioni sul Potere: risposta ad alcuni critici" (recollit i traduït per Pasquale Pasquino, però redactat en forma de resposta extensa). AUT-AUT 167-168(1978) [3-11].

- "Des Hommes qui ne voulaient devenir des fauves". LIBERATION 22/III/1978 [9].
- "Du bon usage du criminel". Sobre l'execució de Christian Ranucci. NOUVEL OBSERVATEUR 11/IX/1978 [40-42].
- "A quoi revent les Iraniens?" NOUVEL OBSERVATEUR, 16/X/1978 [48-49].
- "Le citron et le lait". Sobre Le Ghetto Judiciaire de Philippe Boucher (1978). LE MONDE 21/X/1978 [14].
- "Taccuino Persiano: l'esercito, quando la terra trema". CORRIERE DELLA SERA 28/IX/78 [1-2]
- "Sanguinosi sconti a Teheran: una rivolta con le mani nude" CORRIERE DELLA SERA 5/XI/78 [1-2].
- "L'Iran ai militari, ultima carta dello Scia: sfida all'oposizione". CORRIERE DELLA SERA 7/XI/78 [1-2].
- "I 'reportage di idee'". CORRIERE DELLA SERA 12/XI/1].
- "La rivolta dell'Iran corre sui nastri della minicassette" CORRIERE DELLA SERA, 19/XI/78 [1-2]
- "Ordine all'Iran: 'Bloccate il petrolio, siate pronti a distruggere gli impianti': il mitico capo della rivolta". CORRIERE DELLA SERA 26/XI/1978 [1-2].
- Curs. C.F. 77/78 ANNUAIRE 78 (1978) [445-449].
- "Curso C.F. Enero de 1978. La Gubernamentalidad" Ed. i Tr. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría en Espacios de Poder, Ed. La Piqueta, Madrid, 1981 [9-26].

#### 1979

- Prefaci a Ennemis de l'Etat, de Pascal Brückner i Alfred Krovoza. Ed. La Pensée Sauvage. Claix, 1979.
- "Manières de justice". NOUVEL OBSERVATEUR 5/IV/1979 [20-21].
- "Lettre Ouverte à Mehdi Bazargan". NOUVEL OBSERVATEUR 14/IV/1979 [46].
- "Pour une morale de l'inconfort". Sobre el llibre de Jean Daniel L'Ere des ruptures (1979). NOUVEL OBSERVATEUR 23/IV/1979 [42-43].
- "Vivre autrement le temps". Sobre Maurice Clavel, en ocasió de la seva mort. NOUVEL OBSERVATEUR 30/IV/1979 [88].
- "Inutile de se soulever?" LE MONDE 11/V/79 [1-2].
- "La Stratégie du Porteur". NOUVEL OBSERVATEUR 28/V/1979 [57].
- "Omnes et Singulatim: vers une critique de la Raison Politique". Conferències sobre la Policia i el poder pastoral al segle XVIII pronunciades a la Universitat de Stanford (10-16/X/1979). LE DEBAT 41 (1986) Mémoire de Foucault ed. Pierre Nora, [5-35].
- Curs C.F. 1978/79. ANNUAIRE 79 (1979) [367-72].

#### 1980

- "La poussière et le nuage", en l'Impossible Prison: recherches sur le système pénitentiaire au XIX<sup>e</sup> siècle. Edit. Michelle Perrot. Ed. Seuil, Paris, 1980.
- "Lettre" al NOUVEL OBSERVATEUR 14/I/1980. Sobre l'afer de Georges Suffert.
- Curs 1979/1980 ANNUAIRE 80 (1980) [449-452].

1981

- Curs C.F. 1980/1981 ANNUAIRE 81 (1981) [385-389].

1982

- Le Désordre des Familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille. Ed. i "Présentation" (amb Arlette Farge). Collection Archives. Ed. Gallimard, Julliard, Paris, 1982.
- "The Subject and Power". CRITICAL INQUIRY 8 (1982) [777-795].
- Curs C.F. 1981/82 ANNUAIRE 82 (1982) [395-406].

1983

- Curs. C.F. 1983 sobre "Was ist Aufklärung?" de Kant. MAGAZINE LITTERAIRE 207 (1984) [35-39].

1984

- Histoire de la Sexualité II. L'Usage des Plaisirs. Ed. Gallimard, Paris, 1984.
- Histoire de la Sexualité III. Le souci de soi. Ed. Gallimard, Paris, 1984.
- "Le souci de la vérité". Sobre Philippe Ariès. LE NOUVEL OBSERVATEUR 17/II/1984.

1985

- (Pòstum) "La vie; l'expérience et la science". Sobre Georges Canguilhem. REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE (1985) [3-14].

B. Bibliografia sobre Michel Foucault

- Amiot, Michel. "Le relativisme culturaliste de Michel Foucault" (1967). En Análisis de Michel Foucault Ed. Tiempo Contemporáneo, B.A. 1970 [58-94].
- Barthes, Roland. "Por ambas partes" (1961). Sobre H.F. (1961). En Ensayos Críticos (1964), Ed. Seix Barral, Barcelona, 1967 [201-210].
- Baudrillard, Jean. Oublier Foucault. Ed. Galilée. Paris, 1977.
- Bellour, Raymond. El libro de los Otros. Conversaciones con Foucault, Lévi-Strauss, Barthes... (1969) Ed. Anagrama, Barcelona, 1971, [1-7; 61-81].
- Beyssade, J.M. "Mais quoi, ce sont des fous". Sur un passage controversé de la Première Méditation". REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE, 78 (1973) [273-294].

- 901
- Blanchot, Maurice. "L'oubli, la déraison". N.R.F. 106 (1961) [676-686].
  - " ". El diálogo inconcluso (1969) Ed. Monte Avila, Caracas, 1970 [520-523] [317-327].
  - Boudon, Raymond. L'idéologie ou l'origine des idées reçues. Paris, Fayard 1986 [196-208].
  - Brown B, Cousins M.. "The linguistic fault: the case of Foucault's archaeology". ECONOMY AND SOCIETY 3 (1980) [251-278].
  - Burgelin, Pierre. "La arqueología del saber" (1967), en Análisis de Michel Foucault [9-34].
  - Cacciari, Massimo. "Il problema del politico in Deleuze e Foucault. (Sul pensiero di 'autonomia' e di 'gioco')". En Il Dispositivo Foucault. Edit. Franco Rella, Ed. Cluva, Venècia, 1977 [57-69].
  - " ". "'Razionalità' e 'irrazionalità' nella critica del Politico in Deleuze e Foucault". AUT-AUT 161 (1978) [119-133].
  - Canguilhem, Georges. "¿Muerte del hombre o agotamiento del Cogito?" (1967) . En Análisis de Michel Foucault [122-148].
  - Carrol, David. "The subject of archaeology or the sovereignty of the episteme". M.L.N. 9 (1978) [695-722].
  - Caruso, Paolo. Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan (1969). ED. Anagrama, Barcelona , 1969 [67-91].
  - Certeau, Michel de. "Les sciences humaines et la mort de l'homme". ETUDES 326 (1967) [344-360].
  - Clark, Michael. Michel Foucault. An annotated bibliography. Tool kit for a new age. Ed. Garland Publishing inc. New York, 1983.
  - " ". "Introduction" [XVII-XLVI].
  - Conversa amb Madeleine Chapsal. "Entretien: Michel Foucault". QUINZAINE LITTÉRAIRE, maig 1966 [14-15].
  - Conversa amb NOUVEL OBSERVATEUR. "Le Piège de Vincennes". 9/II/1970 [30-35].
  - Conversa amb ACTUEL (1971). "Más allá del bien y del mal", en Microfísica del Poder Ed. Julia Varela, Fernando Alvarez-Uría, Ed. La Piqueta. Madrid, 1978, [31-44].
  - Conversa amb els Maos (1972). "Sobre la Justicia Popular", en Sexo, Poder, Verdad , Edit. Miquel Morey, Ed. Materiales, Barcelona, 1978 [83-129].
  - Conversa amb Gilles Deleuze (1972). En Sexo, Poder, Verdad [67-83].
  - Conversa amb Noam Chomsky (1973). La Naturaleza Humana. ¿Justicia o Poder?. Traducció del debat mantingut davant les càmares de la televisió holandesa, moderat per Fons Elders. Cuadernos Teorema. València, 1976.
  - Conversa amb Simon K. John. "Michel Foucault on Attica: An Interview" TELOS 19 (1974) [154-61].
  - Conversa amb Roger Pol. "Des supplices aux cellules". LE MONDE 21/II/1975 [16].
  - Conversa amb K.S. Karol. "Crimes et chatiments en U.R.S.S. et ailleurs" 26/I/1976 [34-37].
  - Conversa amb Roland Jaccard. "Sorcellerie et Folie". LE MONDE 26/IV 1976 [18].

- Conversa amb R.Badinter et alia. Taula Rodona. "Feine de Mort: l'angoisse de juger". NOUVEL OBSERVATEUR 30/V/77 [92].
- Conversa amb HERODOTE. "Preguntas a Michel Foucault sobre la geografia" (1976). En Microfísica del Poder [111-124].
- Conversa amb M.Fontana. "Vérité et Pouvoir". L'ARC 70 (1977) [18-26].
- Conversa amb Lucette Finas. "Las relaciones de poder penetran los cuerpos" (1977). En Microfísica del Poder [153-162].
- Conversa amb Catherine Millet (et alia). "El juego de Michel Foucault" (1977). En El discurso del Poder. Edit. Oscar Terán. Ed. Folios. México, 1983 [183-215].
- Conversa amb REVOLTES LOGIQUES (1977). En Sexo, Poder, verdad [149-213].
- Conversa amb Claire Brière i Pierre Blanchet. "L'Esprit d'un monde sans esprit", en el llibre d'ambdós periodistes, Iran: La révolution au nom de dieu. Ed. du Seuil, Paris, 1979 [227-241].
- Conversa amb Arlette Farge et alia. "Table ronde du 20 mai 1978", en L'Impossible Prison [40-56].
- Conversa amb André Bertrand. "Michel Foucault, sa vie, son oeuvre". Video de la Universitat de Lovaina.. Text publicat en versió abreujada en QUADERNS DE L'OBRA SOCIAL (Fundació Caixa de Pensions) 26 (1984), 46-48.
- Conversa amb Dreyfus i Rabinow. "On the Genealogy of Ethics: an overview of work in progress". Ciclostilat, Berkeley, Abril del 1983. Publicat com Apèndix a la traducció francesa del llibre d'ambdós autors (1984) [322-346].
- Conversa amb François Ewald. "Le Souci de la Vérité". MAGAZINE LITTERAIRE 207 (1984) [18-23].
- Corradi, Enrico. Filosofia della Morte dell'uomo: saggio sul pensiero di Michel Foucault. Vita e Pensiero, Milà, 1977.
- Cotesta, Vittorio. "Dell'archeologia del sapere alla genealogia del potere". LA QUESTIONE CRIMINALE (2.3.) 1976 [443-467].
- " " " Linguaggio, Potere, Individuo: saggio su Michel Foucault. Dedalo Libri, Bari, 1979.
- Corvez, Maurice. "El estructuralismo antropológico de M.Foucault" (1967). En Los Estructuralistas Ed. Amorrortu. B.A.1972 [49 i s.s.].
- Cranston, Maurice. "Les périodes de Michel Foucault". PREUVES 209 (1968) [65-75].
- Dagognet, François. "Archéologie et Histoire de la Médecine". CRITIQUE 21 (1965) [436-447].
- Daix, Pierre. "Le Divorce avec la philosophie du Structuralisme". LETTRES FRANÇAISES 20 (1968) [5-7].
- Daumézon, G. "Lecture Historique de l'Histoire de la Folie". L'EVOLUTION PSYCHIATRIQUE. CAHIERS DE PPSYCHOLOGIE CLINIQUE ET DE PSICOPATHOLOGIE GENERALE. 1971. Journées Annuelles 6-7 décembre 1969 sur "La Conception idéologique de l' Histoire de la folie de M.Foucault" [227-42].
- Defert, Daniel. "Quelques repères chronologiques". En Michel Foucault. Une Histoire de la Vérité. Llibre de l'Exposició-Homenatge que va tenir lloc a l'Espai Belleville de Paris, per iniciativa de la C.F.D.T. Ed. Syros, Paris, 1986.

- Deleuze, Gilles. Foucault. Ed. Minuit, Paris, 1986.
- Derrida, Jacques. "Cogito et Histoire de la Folie". En L'Écriture et la Différence Ed. du Seuil, Paris 1967 [51-97].
- Descombes, Vincent. Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978) (1979). Ed. Cátedra. Madrid, 1979 [147-173].
- Dews, Peter. "Power and Subjectivity in Foucault". New Left Review, marzo, abril (1984) [75-95].
- Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul. Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité (1982). Gallimard, Paris, 1984.
- El Kordi, Mohammed. "L'archéologie de la pensée classique selon Michel Foucault". REVUE D'HISTOIRE ECONOMIQUE ET SOCIALE 51 (1973) [309-335].
- Elders, Fons. "Postscript". Reflexive Water: The basic concerns of Mankind. Souvenir Press. London, 1974 [268-302].
- Elster, Jon. Sour Grapes. Studies in the subversion of Rationality. Cambridge University Press. Ed. La Maison des Sciences de l'Homme, (1983)1985 [101-108].
- Ewald, François. "La fin d'un monde". MAGAZINE LITTÉRAIRE 207 (1984) [30-33].
- Farge, Arlette. "Travailler avec Michel Foucault". LE DEBAT 41 (1986) [164-167].
- Felman, Shoshana. La folie et la chose littéraire. Ed. du Seuil, Paris, 1978.
- Ferry, Luc; Renault, Alain. La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain. Ed. Gallimard, 1985 [105-148].
- Fusini, Nadia. "Il fantasma del concreto". AUT-AUT, marzo-junio (1979) [98-103].
- Genovese, Rino. "L'Impensato e il Corpo. Note su Foucault". AUT-AUT, marzo-junio (1979) [85-97].
- Giddens, Anthony. Profiles and Critiques in Social Theory. University of California Press. 1982 [218-224].
- Gorga, M.A. "Il motivo dell'Altro nella filosofia di Michel Foucault" LOGOS (Nápoli) 1 (1971) [83-105].
- Guédez, Annie. Lo racional y lo irracional. Introducción al pensamiento de Michel Foucault (1972). Paidós. B.A. 1976.
- Guédon, Jean-Claude. "Michel Foucault: The knowledge of Power and de Power of knowledge". BULLETIN OF THE HISTORY OF MEDECINE 51 (1977) [245-77].
- Habermas, Jürgen. "La modernidad, un proyecto incompleto" (1981). En La posmodernidad (1983). Ed. Kairós. Barcelona, 1985.
- Hacking, Ian. "Michel Foucault's Immature Science". NOUS 13 (1979) [39-51].
- Horn, David G., Urla Jacqueline. "Foucault et les Etats-Unis". LE DEBAT 41 (1986) [189-192].
- Huppert, George. "Divinatio et Eruditio: Thoughts on Foucault". HISTORY AND THEORY. STUDIES IN THE PHILOSOPHY OF SCIENCES XIII (1974) [191-207].
- Jambet, Christian. "L'unité d'une pensée: une interprétation sur les pouvoirs". LE MONDE 21/II/1975 [17].
- Kouchner, Bernard. "Un vrai samouraï". En Michel Foucault. Une Histoire de la Vérité. [85-89].



- 207
- Krémer-Marietti, Angèle. Michel Foucault et l'Archéologie du Savoir. Ed. Seguers. Paris, 1974.
  - Kurzweil, Edith. "Structuralism and Structures of Knowledge" (1977). En The Age of Structuralism, Columbia University Press, N.Y. 1980 [193-226]. Trad. Michel Foucault: acabar la era del hombre. TEOREMA 47 (1979), València.
  - Lacharité, Normand. "Les conditions de possibilité su Savoir. Deux versions structuralistes de ce problème". DIALOGUE 7 (1968-69) [359-373].
  - " " " " "Archéologie du Savoir et structures du langage scientifique". DIALOGUE 9 (1970) [35-53].
  - Larrauri, Maite. Conocer Foucault y su obra. Ed. Dopesa, Barcelona, 1980.
  - Lash, Scott. "Postmodernidad y Deseo". DEBATS 14 (1985) València.
  - Le Bon, Sylvie. "Un positivista desesperado: Michel Foucault" (1967). En Análisis de Michel Foucault [94-122].
  - Lecourt Dominique. Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault). Ed. François Maspéro, Paris, 1978 [98-133].
  - Lefebvre, Henri. "Claude Lévi-Strauss y el nuevo eleatismo" (1967). Ed. Alberto Corazón, Madrid, 1969 [11-76].
  - Lemaigre, Bernard. "Michel Foucault ou les malheurs de la raison et les prospérités du langage". REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES 61 (1967) [440-60].
  - Léonard, Jacques. "L'historien et le philosophe. A propos de Surveiller et Punir" (1977). En L'Impossible Prison, Seuil, 1980 [5-28].
  - Lévy, Bernard-Henry. "Le système Foucault". MAGAZINE LITTERAIRE 101 (1975).
  - Major-Poetzl, Pamela. Michel Foucault's Archaeology of Western Culture. Toward a New Science of History. The Harvester Press Ltd. University of North Carolina Press, 1983.
  - McGill, Alan. "Recent Writing on Michel Foucault". THE JOURNAL OF MODERN HISTORY 56 (1984) [499-511].
  - Melossi, Dario ; Pavarini, Massimo. Cárcel y Fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario (siglo XVI-XVII) (1977). S.XXI México, 1985 [69-73].
  - Miel, Jean. "Ideas or Epistemes: Hazard versus Foucault". YALE FRENCH STUDIES 49 (1983) [231-245].
  - Milanese, Cesare. "Introduzione" a Scritti Letterari di Michel Foucault Ed. Milano 1971 [VII-XIV].
  - Morey, Miquel. "Introducción a M.Foucault". En Sexo, Poder, Verdad [9-67].
  - " " " " La crítica de la Institución en Michel Foucault. Tesi de Doctorat, publicada sense la llarga Introducció original com Lectura de Foucault. Facultat de Lletres, Barcelona, 1980.
  - " " " " Lectura de Foucault. Ed. Taurus, Madrid, 1983.
  - Negri, Toni. "Sul Metodo della Critica della Politica". AUT-AUT 167-168 (1978) [197-214].
  - Palop, Pilar. "Sobre Foucault y los foucaultianos en España". LIBROS 24 (1984) [4-7].



- Stulzman, Henri. "Folie ou maladie mentale? Etude critique psychopathologique et épistémologique des conceptions de Michel Foucault". L'EVOLUTION PSYCHIATRIQUE (1971) [260-277]. Terán, Oscar. "Presentación de Michel Foucault". En Michel Foucault. El Discurso del Poder. Ed. Folios., México, 1983 [11-53].
- Valdinoci, Serge. "Les Incertitudes de l'Archéologie: Archè et Archive". REVUE DE METAPHYSIQUE EL MORALE (83) 1978 [73-101].
- Veyne, Paul. "Foucault revoluciona la historia" (1978). En Cómo se escribe la historia (1971-1978) Alianza Ed. Madrid, 1984.
- " " " " "E possibile una morale per Foucault?". En Effetto Foucault [30-38].
- Von Bülow, Katharina. "Contredire est un devoir". LE DEBAT 41(1986) [168-178].
- Wellmer, Albrecht. "La dialéctica de Modernidad y Postmodernidad" (1985). DEBATS 14 (1985) València.

C. Bibliografía General.

- A.A.V.V. Les Dieux dans la Cuisine. Vingt ans de Philosophie en France. Ed. Aubier. Paris, 1978.
- Abbagnano, Nicola. Introducción al existencialismo. (1942). Ed. F.C.E. México, 1969.
- " " " " "Cuatro conceptos de Dialéctica". En La Evolución de la Dialéctica (A.A.V.V.)(1958). Ed. Martínez-Roca, Barcelona, 1971.
- Adorno, Theodor A. Teoría Estética (1970). Ed. Taurus, Madrid, 1976.
- Alderman, Harold. "Heidegger's critique of Science and Technology". En Heidegger & Modern Philosophy Edit. Michael Murray. Yale Univ. Press, 1978.
- Alston, William P. Filosofía del lenguaje (1964). Al. Ed. Madrid, 1974.
- Althusser, Louis. La revolución teórica de Marx (1965). Ed. Siglo XXI, Madrid, 1976.
- Anderson, Perry. "Modernidad y Revolución" (1984). DEBATS 9 (1984) [22-42].
- Apel, Karl Otto. Towards a transormation of philosophy. Routledge and Keagan Paul. Londres, 1973.
- " " " " La transformación de la filosofía. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica. vol. I-II (1972-1973). Ed. Taurus, Madrid, 1975.
- " " " " Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1987.
- Aron, Raymond. D'une Sainte Famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires. Ed. Gallimard. Paris, 1969.
- Austin, J.L. How to do things with words (1962). Edit. per J.O. Urmson. Oxford University Press, 1971.
- Bachelard, Gaston. Le Nouvel Esprit Scientifique (1934). P.U.F. Paris, 1971.

- 9/11
- " " . La formation de l'esprit scientifique (1938). L.Ph.Vrin, Paris, 1970.
  - " " . Le rationalisme appliqué (1949). P.U.F., Paris, 1966.
  - " " . L'activité rationaliste de la physique contemporaine (1951). P.U.F.Paris, 1965.
  - " " . Le matérialisme rationnel (1953). P.U.F. Paris, 1972.
  - " " . Le pluralisme cohérent de la chimie moderne Vrin, Paris 1973.
  - Badiou, Alain. Le concept de modèle. Ed. François Maspéro. Paris, 1968.
  - Baker, C. "This is just a first approximation, but..." CHICAGO LINGUISTIC SOCIETY 11, [37-47].
  - Barthes, Roland. Le degré zéro de l'écriture (1953). Seuil, Paris, 1972.
  - " " . Mitologías (1957). S.XXI, Madrid, 1980.
  - " " . Elementos de Semiología. Ed. Alberto Corazón, Madrid, 1971.
  - " " . Crítica y Verdad (1966). S.XXI. B.A.1972.
  - " " . El placer del Texto (1973). S.XXI. B.A. 1974.
  - Bataille, Georges. El Ojo Pineal, precedido de El Año Solar y Sacrificios (1927). Ed. Pre-textos. Valencia, 1979.
  - " " . L'expérience Intérieure (1954). Ed. Gallimard, Paris, 1979.
  - " " . Las lágrimas de Eros (1961). Ed. Tusquets. Barcelona, 1981.
  - " " . Obras Escogidas (1970). Ed. Barral. Barcelona, 1974.
  - Beaugrande, Robert Alain de. "The Pragmatics of dicourse planning". JOURNAL OF PRAGMATICS 4 (1980) [15-42].
  - Beauvoir, Simone de. La Ceremonia del Adiós (1981). Edhasa, Barcelona, 1982.
  - Belaval, Yvon. "Continu et Discontinú en Histoire de la Philosophie", en Philosophie et Méthode. Ed. Université de Bruxelles, 1977 [75-89].
  - Bergalli, Roberto. La recaída en el delito: modos de reaccionar contra ella. Ed. Sertesa, Barcelona, 1980.
  - Bernstein, Richard J. Praxis y Acción (1971). Alianza Ed. Madrid, 1979.
  - Black, Max. Modelos y Metáforas (1961). Ed. Taurus, Madrid, 1966.
  - Bierwisch, Manfred. El Estructuralismo: Historia, Problemas, Métodos (1966). Ed. Tusquets. Barcelona, 1971.
  - Binswanger, Ludwig. "Ensueño y Existencia" (1930). En Artículos y Conferencias Escogidas I-II (1961). Ed. Gredos, Madrid, 1973.
  - " " . "Introducción" a Sobre Antropología Fenomenológica (1946). En Artículos y Conferencias...
  - " " . "Sobre el lenguaje y el pensamiento" (1946). En Artículos y Conferencias...
  - Birault, Henri. Heidegger et l'expérience de la pensée. Ed. Gallimard, 1978.

- Blanchot, Maurice. L'Espace Littéraire. Ed. Gallimard, 1955.
- Bochenski, I.M. Los métodos actuales del pensamiento (1957). Ed. Rialp. Madrid, 1981.
- Borgmann, Albert. "Heidegger and Symbolic Logic" (1968). En Heidegger & Modern Philosophy. Edit. Michael Murray [3-22].
- Borutti, Silvana. Significato. Saggio sulla Semantica filosofica nell'900. Zanichelli, Bolònia, 1983.
- Boudon, Raymond. Fara qué sirve la noción de "estructura". Ensayo sobre la significación de la noción de estructura en las ciencias humanas (1968). Ed. Aguilar, Madrid, 1972.
- La lógica de lo social. Introducción al análisis sociológico (1979). Ed. Rialp. Madrid, 1981.
- Bouveresse, Jacques. Wittgenstein: La rime et la raison. Science, Ethique et Esthétique. Ed. Minuit, 1973.
- Broekman, Jan M. El Estructuralismo (1971). Ed. Herder. Barcelona, 1974.
- Buckley, David. "La epistemología vista a través de la teoría de sistemas" (1972). En Tendencias en teoría general de sistemas. Al.Un. Madrid, 1978.
- Bunge, Mario. La Investigación Científica (1969). Ed. Ariel, Barcelona, 1975.
- Cacciari, Massimo. Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein (1976). S.XXI Ed. ,Madrid, 1982.
- Caffi, Claudia. "Some remarks on illocution and metacommunication". J.O.F. 8 (1984) [449-467].
- Canguilhem, Georges. "Le vivant et son milieu" (1952). En La connaissance de la vie. Vrin, Paris, 1975.
- " " . Lo normal y lo patológico (1961). Ed.S.XXI B.A., 1971.
- " " . "Gaston Bachelard. L'histoire des sciences dans l'oeuvre épistémologique de Gaston Bachelard". En Etudes d'Histoire et de la Philosophie des Sciences. Vrin, 1983 [173-207].
- Carabaña, Julio; Lamo de Espinosa, Emilio. "Resumen y valoración crítica del interaccionismo simbólico" (1978). En Teoría Sociológica Contemporánea, Tecnos, Madrid, 1978 [277-322].
- Carbonell, Manuel. "Per què pensadors en temps d'indigència?". ELS MARGES (10) 1977.
- Cargnello D. ; Giacanelli F. "Prefaci" a Il Caso Ellen West e altri Saggi, ed. italiana d'escrits de Ludwig Binswanger. Ed. Bompiani, Milano, 1973.
- Carnap, Rudolf. "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" (1932). En El positivismo lógico (1959). F.C.E. Madrid, 1978.
- " " . Introduction to Semantics and Formalization of Logics (I,II) (1942-43). Harvard Univ.Press, 1961.
- Cassirer, Ernst. Filosofía de las Formas Simbólicas (1923). I-II. F.C.Ec. México, 1971.
- " " . La Filosofía de la Ilustración (1932). F.C.E. Madrid, 1981.
- " " . Las Ciencias de la Cultura (1942). F.C.E. Madrid, 1972.

- Castel, Robert. El Orden Psiquiátrico (1980). Ed. La Piqueta. Madrid, 1980.
- Cauter, David. El comunismo y los intelectuales franceses (1914-1966) (1967). Ed. Oikos-Tau, Barcelona, 1967.
- Cohn, Priscilla N. Heidegger: su filosofía a través de la nada. Ed. Guadarrama, Madrid, 1975.
- Colomer, Eusebi. Heidegger, pensament i poesia en l'absència de Déu. Seguit d'una selecció de textos que constitueixen les primeres traduccions al català del filòsof. "Hölderlin i l'essència de la poesia". "De l'experiència del pensar". "El camí campestre". Estela, Barcelona, 1964.
- Collingwood, R.G. The Idea of History, Clarendon Press, Oxford, 1946.
- Cooper, David. ¿Quiénes son los disidentes? (1977). Ed. Pre-textos. Valencia, 1978.
- Corvez, Maurice. La filosofía de Heidegger (1961). Ed. F.C.E. México, 1961.
- Croissant, Klaus. Proceso en la República Federal Alemana (1979). Ed. Anagrama, Barcelona, 1979.
- Chiodi, Pietro. L'esistenzialismo di Heidegger. Taylor Editore, Torino, 1947.
- Chiodi, Pietro. L'ultimo Heidegger. Taylor Editore. Torino, 1952.
- Dartigues, André. La fenomenología (1972). Ed. Herder, Barcelona, 1975.
- Deaño, Alfredo. Las concepciones de la lógica. Ed. Taurus. Madrid, 1980.
- Delbos, Victor. La philosophie pratique de Kant (1926). P.U.F. Paris, 1969.
- Deleuze, Gilles. Spinoza, Kant, Nietzsche (1970, 1963, 1965). Ed. Labor, Barcelona, 1974.
- " " " Nietzsche y la filosofía (1967). Ed. Anagrama, Barcelona, 1971.
- " " " (amb Felix Guattari). Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia. Ed. Seix-Barral, Barcelona, 1974.
- " " " (amb Felix Guattari). Rizoma (Introducción) (1976). Pre-textos. Valencia, 1977.
- " " " Mille Plateaux. Capitalisme et Schizofrenie. Ed. Minuit. Paris, 1980.
- Derrida, Jacques. De la Gramatología (1967). Ed. S. XXI, Madrid, 1984.
- Desanti, Dominique. Les Staliniens. Une expérience politique (1944-1956). Ed. Fayard, Paris, 1975.
- Ducrot, Oswald; Todorov, Tzvetan. Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. Ed. du Seuil, Paris, 1972.
- " " " Decir y no decir. Principios de semántica lingüística (1972). ED. Anagrama. Barcelona, 1982.
- Dumézil, Georges. Mythe et Epopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. Gallimard, Paris, 1968.
- " " " Del mito a la novela (1970). F.C.E. México, 1973.
- Durrell, Lawrence. El cuaderno negro. Ed. Sur. B.A., 1962.

- Eco, Umberto. Signo (1973). Ed. Labor, Barcelona, 1976.
- " " . Lector in Fabula. (La cooperación interpretativa en el texto narrativo) (1979). Ed. Lumen. Barcelona, 1981.
- Elster, Jon. Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste. Ed. Aubier, Paris, 1975.
- " " . Logic and Society. Contradictions and Possible Worlds. John Wiley & Sons Ed. New York, 1978.
- " " . Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality (1979). Cambridge Univ. Press & Maison des Sciences de l'Homme, 1984.
- Fodor, Janet D. Semántica: Teorías del Significado en la gramática generativa (1977). Ed. Cátedra. Madrid, 1985.
- Frege, Gottlob. "Sobre Sentido y Referencia" (1892). En Estudios sobre Semántica, Ed. Ariel, Barcelona, 1973.
- Fontana, Josep. "Ascenso y decadencia de la escuela de los 'Annales'" (1974). En Hacia una nueva historia. Ed. Akal, Barcelona, 1976.
- " " . Historia. Análisis del Pasado y Proyecto Social. Ed. Crítica. Grijalbo, Barcelona, 1982.
- Forman, Paul. Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica 1918-1927. Adaptación de los físicos y matemáticos alemanes a un ambiente cultural hostil (1971). Alianza Universidad, Madrid, 1984.
- Franck, Didier. Le problème d'autrui dans la phénoménologie de Husserl. Ed. Minuit. Paris, 1981.
- Gabel, Joseph. Sociología de la Alienación (1970). Amorrortu Ed. B.A. 1973.
- Gadamer, H.G. La dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos. Ed. Cátedra. Madrid, 1981.
- Gaos, José. Introducción al Ser y el Tiempo (1951). Seguit d'un elenc de termes heideggerians corresponents a la traducció castellana del mateix autor "Índice de traducciones". F.C.E. México, 1977.
- García Berrio, Antonio; Vera Luján, Agustín. Fundamentos de teoría lingüística. Alberto Corazón Ed. Madrid, 1977.
- García-Morente, Manuel. La filosofía de Kant (1914). Espasa Calpe Austral, Madrid, 1981.
- Gargani, Aldo. "Introduzione" a Crisi della Ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività humana. Einaudi, Torino, 1979 [5-55].
- " " . Stili di Analisi. Ed. Feltrinelli, Milano, 1980.
- Garin, Eugenio. La filosofía y las ciencias en el siglo XX. Icaria Antrazyt, Barcelona, 1983.
- Gay, Peter. La cultura de Weimar. La inclusión de los excluido (1968). Ed. Argos-Vergara, Barcelona, 1984.
- Gazdar, gerald. "Pragmatics and logical form". J.O.P. 4 (1980) 1-13.
- Gibson, Quentin. La lógica de la investigación social (1959). Ed. Tecos, Madrid, 1961.
- Ginzburg, Carlo. "Spie. Radici d'un paradigma indiziario". En Crisi della ragione... [59-106].
- Givón, Talmy. "Prolegomena to discourse pragmatics" J.O.P. 8 (1984) [499-516].

- 241
- " " " " "Logic vs. Pragmatics, with human language as the referee: toward an empirically viable epistemology". J.O.P. 8 (1982) [81-133].
  - Forment Giralt, Eudald. Fenomenologia descriptiva del llenguatge (1981). Promociones Publicaciones Universitarias, 1984.
  - Godelier, Maurice. Funcionalismo, estructuralismo y marxismo (1972). Anagrama, Barcelona, 1982.
  - Gombrich, Ernst H. Tras la historia de la cultura (1969). Ariel, Barcelona, 1977.
  - Granger, Gilles-Gaston. Pensée Formelle et Sciences de l'Homme. Ed. Aubier, Montaigne. Paris, 1967.
  - Greimas, A.J. Semántica estructural. Investigación metodológica (1966). Ed. Gredos, Madrid, 1976.
  - Gurvitch, Georges. "La dialéctica de J.P.Sartre" (1961). En Dialéctica y Sociología A.Ed. Madrid, 1971.
  - Habermas, Jürgen. Connaissance et Intéret (1968). Gallimard, Paris, 1976. Trad. inglesa (1971).
  - Halliday, M.A.K. El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado (1978). F.C.E. México, 1982.
  - Hartmann, Nicolai. La Nueva Ontología. Ed. Sudamericana. B.A. 1954.
  - Hartnack, Justus. La teoría del conocimiento de Kant. Ed. Cátedra, Madrid, 1977.
  - Haug, W.F. Introducción a la lectura de "El Capital" (1974). Barcelona, 1978.
  - Hazard, Paul. La crisis de la conciencia europea (1680-1715). Ed. Pegaso, 1952.
  - Hegel, G.W.F. Filosofía Real (1803-1806). Cursos. Ed. F.C.E. Madrid, 1984.
  - " " " " Fenomenología del Espíritu (1807). Edit. W.Roces, F.C.E. México, 1973.
  - " " " " La Science de la logique. Encyclopédie des Sciences Philosophiques. Edit. Bernard Bourgeois. Vrin. Paris, 1979.
  - Heidegger, Martin. El Ser y el tiempo (1927). Trad. José Gaos. México, 1977.
  - " " " " Carta sobre el Humanismo. Trad. Luis David García Bacca. Univ. de Chile, 1953.
  - " " " " Essais et Conférences (1954). Trad. André Péau. Ed. Gallimard 1984.
  - " " " " Arte y Poesía (1952). F.C.E. México, 1985.
  - " " " " Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin (1944). Trad. José María Valverde. Ed. Ariel, Barcelona, 1983.
  - " " " " Identità e Differenza (1957). Trad. d'Ugo M. Ugazio en AUT-AUT, gener-abril (1982).
  - "Fragments". Selecció de textos sobre estètica i llenguatge de la darrera època). Selecció i traducció de Manuel Carbonell. ELS MARGES 27/ 28/ 29 (1983).
  - Selecció breu de textos d'Eusebi Colomer (vid.) 1964.
  - Heisenberg, Werner. La imagen de la naturaleza en la física actual (1955). Ed. Ariel, barcelona, 1976.
  - Heller, Agnes. Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón. Ed. Península, Barcelona, 1984.
  - Hjelmslev, Louis. Prolegómenos a una teoría del lenguaje (1943). Ed. Gredos, madrid, 1980.



- Herf, Jeffrey. Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich. Cambridge Univ. Press, N.Y. 1984.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor. Dialéctica del Iluminismo (1944). Ed. Sur. B.A.1970.
- Hintikka, Jaako. The intentions of intentionality and other new models for modalities. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, 1975.
- Hottois, Gilbert. L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine. Causes, formes et limites. Ed. Univ. de Bruxelles, 1979.
- " " " " "Heidegger et Wittgenstein. Deux formes de la hantise contemporaine du langage". INDEPENDANT JOURNAL OF PHILOSOPHY 4 (1983).
- Hudson, W.D. La filosofía moral contemporánea (1970). Al Un. Madrid, 1974.
- Husserl, Edmund. Investigaciones Lógicas. I-II (1900-1). Trad. Manuel García Morente, José Gaos. Revista de Occidente, Madrid, 1929.
- " " " " Ideas Relativas a una Fenomenología Pura (1913). TRad. José Gaos. F.C.E. México, 1962.
- " " " " La idea de la fenomenología. Cinc lliçons dictades per Husserl a Göttingen del 26 d'abril al 2 de maig del 1907). F.C.E. Madrid, 1982.
- " " " " La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale (1935-37). Trad. Gérard Granel. Gallimard, Paris, 1976.
- Hyppolite, Jean. Génesis y Estructura de la fenomenología de Hegel (1946). Ed. Península. Barcelona, 1974.
- Jakobson, Roman; Halle, Morris. Fundamentos del lenguaje. Ed. Ayuso, Madrid, 1973:
- " " " " "Poésie de la grammaire et grammaire de la poésie" (1968). En Huit questions de poétique, Ed. seuil, 1977.
- Janik, Allan ; Toulmin, Stephen. La Viena de Wittgenstein (1973). Taurus Ed., Madrid (1974)1983.
- Jarauta, Francisco. La Filosofía y su Otro. Ed. Pre-textos. Valencia, 1979.
- Kant, Immanuel. Critica de la Razón Pura (1781-1787). Edit. Pedro Ribas. Ed. Alfaguara, Madrid, 1978.
- " " " " "Risposta alla domanda: ché cos'è l'illuminismo?" (1783). En Stato di Diritto e Società Civile a cura de Nicolao Merken. Ed. Riuniti, Roma, 1982.
- " " " " Critique de la Raison Pratique (1788). Ed. J. Gibelin. L.Ph. Vrin. Paris, 1974.
- " " " " Critica del Juicio (1790). Edit. Manuel García Montes. Ed. Espasa Calpe 1981.
- " " " " Anthropologie du point de vue pragmatique (1795). L.Ph. Vrin, 1970. Edit. y trad. Michel Foucault.
- Kempson, Ruth. Teoría semántica (1977) . Ed. teide, barcelona, 1982.
- Kenny, Anthony. Wittgenstein (1973). Alianza Ed. madrid, 1974.
- Klossowski, Pierre. Nietzsche y el Círculo Vicioso (1969). Barcelona, Seix Barral, barcelona, 1972.
- Kolakowski, Leszek. El racionalismo como ideología (1987). Ed. Ariel, barcelona, 1970.

- " " . Husserl y la búsqueda de la certeza (1975). Al. Ed. Madrid, 1983.
- Köhler, W. Psicología de la Configuración (1948). Ed. Morata, Barcelona, 1966.
- Kortian, garbis. Métacritique. Ed. du Seuil, Paris, 1979.
- Kuhn, Thomas S. La estructura de las revoluciones científicas (1962). F.C.E. México, 1977.
- " " . Segundos Pensamientos sobre Paradigmas Ed. Tecnos. Madrid, 1978.
- Kuhn, Roland ; Henri Malding. "Préface" a Introduction à l'analyse existentielle de Ludwig Binswanger. Ed. Minuit, Paris, 1971.
- Kurzweil, Edith. The Age of Structuralism. Columbia University Press. N.Y. 1980.
- Kristeva, Julia. SEMEIOTIKE. Recherches pour une sémanalyse (Extraits). Ed. du seuil, 1969.
- Lacan, Jacques. Seminarios de Lacan. Libro E. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1955). Ed. Paidós. B.A. 1983.
- Lascoumes, Pierre ; Moreau-Capdevielle, Ghislaine. "Presse et justice pénale. Un cas de diffusion idéologique". REVUE FRANÇAISE DE SCIENCE POLITIQUE 26 (1976) [41-49].
- " " " ;
- Georges Vignaux. "Il y a parmi nous des monstres... Argumentations de presse relatives au procès de C. Buffet et R. Bontemps". COMMUNICATIONS 28 (1978).
- Leach, Edmund. Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo (1965). Ed. Anagrama, Barcelona, 1970.
- Leech, Geoffrey N. Principles of Pragmatics. Longman Group Ltd. 1983.
- Levinson, Stephen C. Pragmatics (1983). Cambridge Univ. Press, 1985.
- Lévi-Strauss, Claude. Anthropologie Structurale (1958). Ed. Plon, Paris, 1974.
- Lovejoy, Arthur O. La gran cadena del ser (1932-33). Icaria Antrazyt, Barcelona, 1983.
- Lozano, Jorge; Peña-Marín, Cristina; Abril, Gonzalo. Análisis del Discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual. Ed. Cátedra, Madrid, 1982.
- Lukács, G. Historia y Consciencia de Clases (1923). Ed. Grijalbo, Barcelona, 1975.
- Lyons, John. Introducción en la lingüística teórica (1968). Ed. Teide, Barcelona, 1981.
- Lyotard, J.F. La phénoménologie (1954). P.U.F. Paris, 1969.
- Marí, E.E. Neopositivismo e ideología. Ed. Universitaria de B.A., 1974.
- Marx, Karl. La ideología alemana (1974). Ed. Grijalbo, Barcelona, 1974.
- " " " . "La cuestión judía". En Los Anales Franco-Alemanes (1844). Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1973.
- " " " . Los Fundamentos de la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) (1857-1858): Ed. Alberto Corazón, Madrid, 1972. V.I.
- Mauriac, Claude. Le Temps Immobile Ed. Grasset, Paris, 1974.

- 217
- Mayr, Ernst. "Teleological and Teleonomic, a New Analysis". En Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences. Edit. Robert S. Cohen i Marx Wartofsky. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1974.
  - Meinong, Alexius. "Teoría del objeto" (1904). Cuadernos de Crítica U.N.A.M. (México) 13 (1981).
  - Merleau-Ponty, Maurice. La structure du comportement (1942). P.U.F. Paris, 1977.
  - " " " Fenomenología de la Percepción (1945). Ed. Gallimard, 1945.
  - Merleau-Ponty, Maurice. Sentido y Sin sentido (1948). Ed. Península, 1977.
  - " " " La prosa del mundo (1952). Ed. Taurus, Madrid, 1969.
  - " " " Signos. Ed. seix Barral, Barcelona, 1960.
  - " " " Le Visible et l'Invisible. Pòstum. Edit. Claude Lefort. Gallimard, Paris, 1964.
  - Mészáros, István. La teoría de la enajenación en Marx (1970). Ed. Era, México, 1978.
  - Montero, Fernando. Objetos y Palabras. Fernando Torres Ed. Valencia, 1976.
  - Morris, Charles. Fundamentos de la teoría de los signos (1932). Ed. Paidós, Barcelona, 1985.
  - " " " La significación y lo significativo (1964). Ed. Alberto Corazón, Madrid, 1974.
  - Mounin, Georges. Claves para la lingüística (1968). Ed. Anagrama, 1969.
  - " " " Introducción a la semiología (1970). Ed. Anagrama. Barcelona, 1972.
  - Muguerza, Javier. La concepción analítica de la filosofía I. "Prólogo". Al. Ed. Madrid, 1974.
  - Murray, Michael. "Heidegger and Ryle: Two versions of Phenomenology" (1973). En Heidegger & Modern Philosophy [271-272].
  - Naess, Arne. Four Modern Philosophers (Carnap-Wittgenstein-Heidegger-Sartre) (1965). The University of Chicago Press, 1968.
  - Nerval, Gérard de nerval. Aurèlia o el somni de la vida (1855). Ed. Columna, Barcelona, 1985.
  - Nietzsche, Friedrich. "Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral" (1873). Ed. Taurus, Madrid, 1974.
  - Ortiz-Osés, Andrés. Mundo, Hombre y Lenguaje Crítico. Estudios de filosofía hermenéutica. Ed. Sígueme. Salamanca, 1976.
  - Ortega y Gasset, José. "El sentido histórico de la teoría de Einstein" (1923). Obras Completas T.III. Ed. Revista de Occidente [231-242].
  - Ovejero Lucas, Félix. "La función de las leyes económicas en la explicación histórica". REVISTA DE HISTORIA ECONOMICA III (1985) [55-74].
  - Palmier, Jean-Michel. Les écrits politiques de Heidegger. Ed. L'Herne. Paris, 1968.
  - Panofsky, Erwin. La perspectiva comme forme symbolique (1924-25). Ed. Minuit, 1975.
  - Parret, Herman. "Regularities, Rules and Strategies". J.O.P. 8 (1984) [569-592].



- " " "The Foundation of Phenomenology". En PHILOSOPHY XXXI (1946).
- " " The Concept of Mind (1949). Penguin Books. Harmondsworth, 1963.
- Sánchez-Suárez, Rafael. La objeción de conciencia. Instituto Nacional de Prospectiva. Cuadernos de Documentación. Madrid, 1980.
- Sacristán Luzón, Manuel. "El concepto kantiano de la historia" (1953). En Hacia una nueva historia. A.A.V.V. Ed. Akal, Madrid, 1976.
- " " Las ideas gnoseológicas de Heidegger. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Barcelona, 1959.
- " " Introducción a la lógica y al análisis formal (1964). Ed. Ariel, Barcelona, 1976.
- " " "Lenin y la filosofía" (1970). Sobre Marx y marxismo (Panfletos y Materiales I). Edit. Joan-Ramon Capella. Icaria Antrazyt, 1973 [175-190].
- " " "El filosofar de Lenin" (1970). Ibid. [132-35].
- " " "Sociedad y naturaleza en las ciencias sociales". MIENTRAS TANTO 10 (1981).
- Salmon. W.S. Logica Elementare (1963). Il Mulino, Bologna, 1969.
- Samuelson, Raphael. Historia popular y teoría socialista (1981). Ed. Crítica (Grijalbo), Barcelona, 1984.
- Sarraute, Nathalie. L'ère du soupçon. Essais sur le roman. Ed. Gallimard, Paris, 1956.
- Sartre, J.P. La transcendència de l'Ego. Esbós d'una descripció fenomenològica (1936). En Fenomenologia i Existencialisme. Laia, 1982 [124-184].
- " " "L'Existencialisme és un Humanisme" (1946). Ibid. 1982.
- " " La Imaginación (1936). Edhasa, Barcelona, 1978.
- Saussure, Ferdinand de. Curso de Lingüística General (1906-1911). Ed. Losada. B.A., 1945.
- Sebag, Lucien. Marxismo y Estructuralismo (1967). S.XXI, Madrid, 1969.
- Sbisà, Marina; Fabbri, Paolo. "Models (9) for a pragmatic analysis" J.O.P. 4 (1980) [301-319].
- Schérer, René. La fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl (1967). Ed. Gredos, Madrid, 1969.
- Schiwy, Günther. Nuovi aspetti dello strutturalismo (1969). Città Nuova Editrice, 1973.
- Schnädelbach, Herbert. La filosofía de la Historia después de Hegel (1974). Ed. Alfa, Barcelona, 1980.
- Schultz, Alfred. El problema de la realidad social (1962). Amorrortu Ed. B.A. 1974.
- Searle, J.R. Actos de Habla (1969), Ed. Cátedra, Madrid, 1980.
- " " Sens et Expression. Etudes de théorie des actes du langage (1979) Trad. Joëlle Proust, Ed. Minuit,
- " " "L'intentionnalité de l'intention et de l'action", CRITIQUE 401 (1980).
- Sève, Lucien. "Método Estructural y Método Dialéctico". En Dialéctica y Estructuralismo. Ed. Orbilius, B.A. 1969.

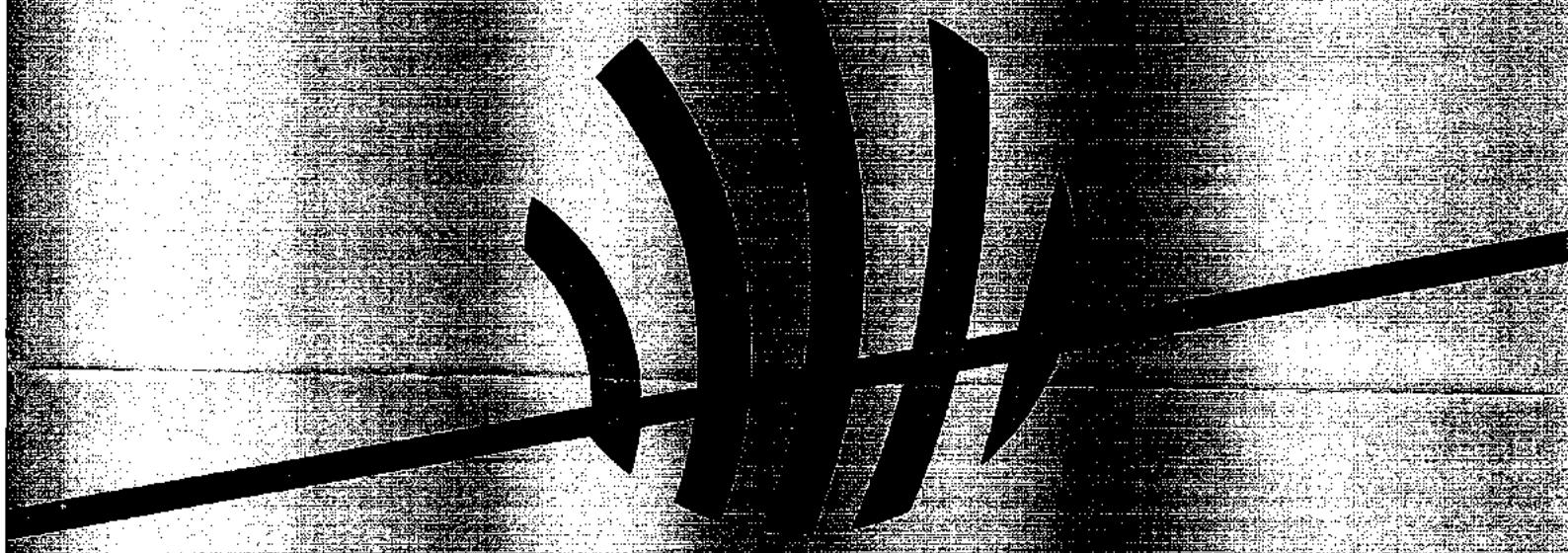
- Sichirollo, Livio. Dialéctica (1973), Ed. Labor, barcelona, 1976.
- Strawson, Peter F. "Sobre el referir" (1950). En Semántica Filosófica: problemas y discusiones (1973).
- Szaz, Thomas. La fabricación de la locura (1970). Kairós, Barcelona, 1974.
- Tarski, Alfred. La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica (1944). Ed. Nueva Visión, B.A., 1972.
- Thompson, E.P. Miseria de la Teoría (1978). Ed. Crítica (Grijalbo). Barcelona, 1981.
- Thuillier, Pierre. Socrate Fonctionnaire. Essai sur (et contre) l'enseignement de la philosophie à la Université. Ed. Complexe, 1982.
- Timpanaro, Sebastiano. Praxis, materialismo y Estructuralismo (1970). Ed. Fontanella, Barcelona, 1973.
- Tordera, Antonio. Hacia una Semiótica Pragmática. El signo en Ch. S. Peirce. Fernando Torres Ed. València, 1978.
- Trömel-Plötz, Senta. "Language of Opression". J.O.P. 5 (1981) [67-80].
- Trotignon, Pierre. Le coeur de la raison. Husserl et la crise du monde moderne. Fayard, 1986.
- Uscatescu, George. Aporías del estructuralismo. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971.
- van Dijk, Teun. Texto y Contexto. Semántica y Pragmática del Discurso (1977). Ed. Cátedra, Barcelona, 1980.
- " " " La Ciencia del Texto. Un enfoque interdisciplinario (1978). Ed. Paidós, Barcelona, 1983.
- Verschueren, Jef. "The Analysis of Speech Act Verbs: theoretical preliminaries" J.O.P. 3 (1979) [457-460].
- Waelhens, Alphonse de "Une philosophie de l'ambigüité". Pròleg a Les estructuras du Comportement de M. Merleau-Ponty (vid.).
- Wahl, François. Qu'est-ce que le structuralisme? 5. Philosophie. Ed. du Seuil, Paris, 1968.
- Waismann, Friedrich. Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena (1967). Ed. F.C.E. México, 1973.
- " " " The Principles of Linguistic Philosophy. Ed. R. Harré, Ed. Macmillan and Company Ltde. St. Martin Press. London, 1965.
- Wartofsky, Max. "Telos and technique: models as modes of actions" (1968). En Models. Representation and the Scientific Understanding. Reidel Publishing Company, Dordrecht, London, 1979.
- Wilden, Anthony. Sistema y Estructura (1972). A. Univ. Madrid, 1979.
- Winch, Peter. The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy. Routledge and Keagan Paul, London, 1958.
- Wittgenstein, L. Tractatus Logico-Philosophicus (1922). A.U. Madrid, 1973.
- Wolff, Robert Paul. Kant Theory of Mental Activity. Harvard University Press. Cambridge, Mass, 1963.
- Wright, H.V. Norma y acción. Una interpretación lógica (1959). Tecnos, Madrid, 1979.
- " " " Explicación y Comprensión (1969). Al. Un. Madrid, 1971.

- Zeleny, J. La estructura de "El Capital" de Marx  
(1968). Ed. Grijalbo, Barcelona, 1974.



INTERNATIONAL SECRETARIAT  
ICMICA/MIIC

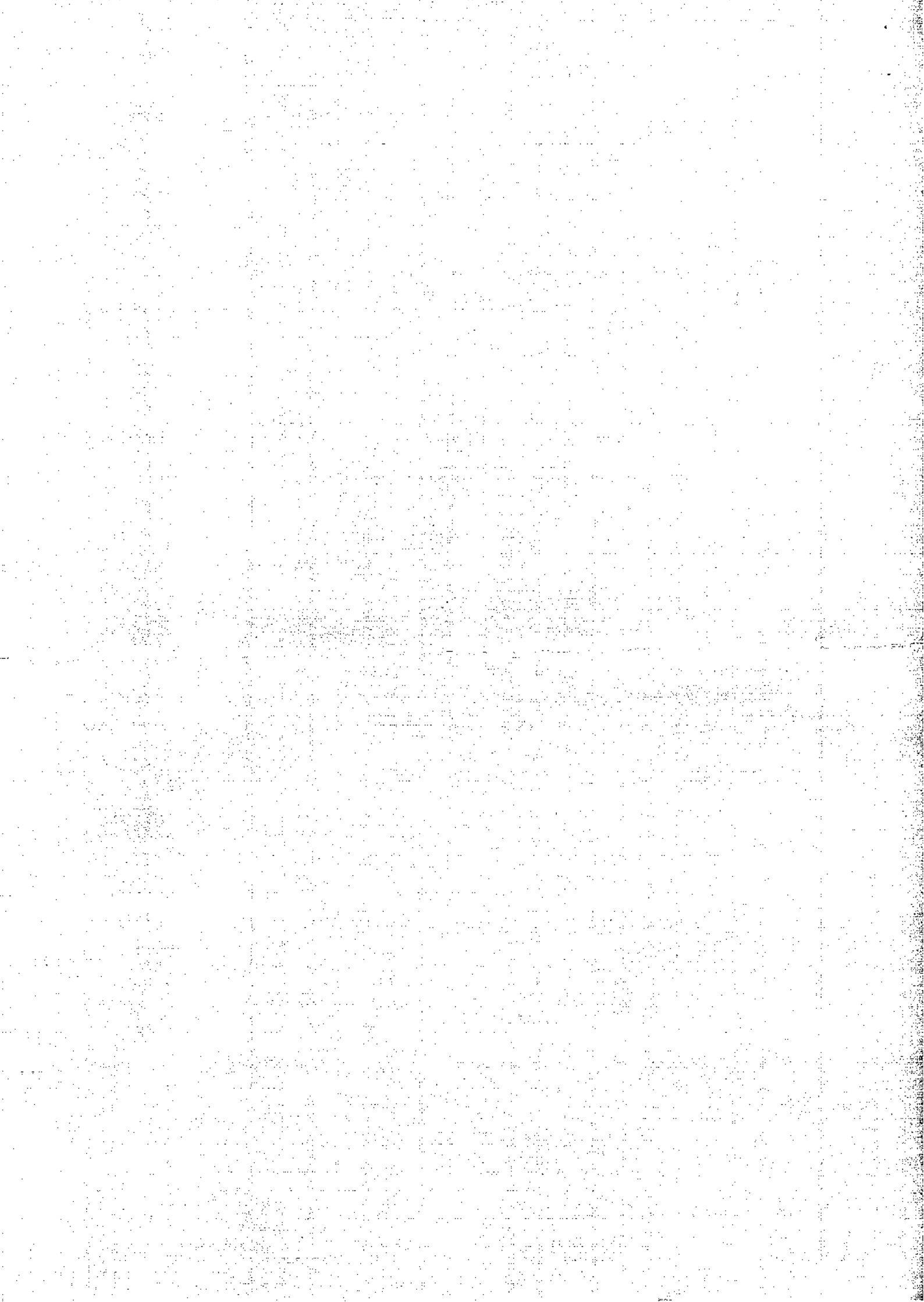
NEWS NOUVELLES NOTICIAS



NUMERO DOBLE VOLUMES 13 & 14 QUINCE - AGOSTO DE 1988

INTERNATIONAL SECRETARIAT B.P. 85  
PAX ROMANA - ICMICA/MIIC CH-1211 GENEVA 20 - CIC





SUMARIO

	<u>Página</u>
Editorial .....	3
Informe de la 75ª Sesión del Consejo del MIIC ....	4
Sobre la Espiritualidad en el MIIC .....	5
Historia del Catolicismo y de la Asociación de Intelectuales Católicos en Holanda .....	8
Noticias de los Secretariados especializados :	
S I I A E C .....	11
Noticias de las Regiones :	
Encuentro del Sudeste Africano .....	11
Programa Asiático de Consulta con Inter- cambio con el país del Encuentro .....	13
Asamblea Europea en Hamburgo .....	14
Coloquio sobre la Sollicitudo Rei Socialis	15
Conferencia Interamericana sobre la Deuda externa .....	16
Los Derechos Humanos al día :	
44ª Sesión de la Comisión de D. Humanos	16
La detención del Hno. Rogers continúa ..	17
Anuncios :	
La Guía del MIIC .....	18
Publicación del SIIAEC .....	18
Homenaje al P. Gustavo Gutiérrez .....	19



# EDITORIAL

Pronto hará un año que realizamos felizmente nuestra XXV Asamblea Plenaria, en Roma, en el mes de Septiembre. Este año la actividad más importante ha sido la 75ª Sesión del Consejo Internacional, celebrada en Friburgo en Abril-Mayo. Estos dos importantes acontecimientos de la vida de nuestro movimiento nos han ayudado a valorar nuestra identidad y nuestra misión en el mundo de hoy y a proyectar de manera realista nuestra orientación y prioridades de trabajo en los próximos años. El nuevo equipo internacional, elegido en la última Asamblea Plenaria, tiene un mandato concreto y unas amplias líneas de acción para realizar su responsabilidad para el crecimiento y el fortalecimiento de Pax Romana-MIIC para el periodo que ahora empieza.

El presente número del Boletín de Información ofrece una visión de algunas de las actividades más importantes del movimiento realizadas en las diversas partes del mundo desde nuestra última Asamblea. Muchas de los temas y de los problemas fundamentales tratados en nuestra Asamblea de Roma han ocupado un lugar prominente en estas actividades. Por consiguiente, nosotros nos esforzamos por presentarles en este número la vida y las actividades de los miembros y de las federaciones afiliadas a nuestro movimiento en muchas partes del mundo.

Esperamos que, como antes, este Boletín seguirá siendo el punto de contacto entre el Secretariado General, aquí, en Ginebra y nuestros miembros y federaciones en los diversos países. En los próximos números esperamos poder ampliar el alcance del Boletín, a la vez que enfocar su atención de manera más concreta sobre las preocupaciones comunes, características y perspectivas que continúan siendo propias del MIIC-Pax Romana en la Iglesia y en la Sociedad.

Finalmente, quisiéramos recordarles que ése es "su Boletín". Por lo tanto, les rogamos que nos envíen artículos, noticias, informes y todo tipo de documentos de sus movimientos y grupos que Vdes. gustarían compartir con los demás miembros del Movimiento. Asimismo, serán bienvenidos todos aquellos documentos que Vdes. crean interesantes para "publicaciones propias" de Pax Romana.

Ginebra, 11 de Agosto de 1988

Victor P. Karunan  
Secretario General

# INFORME de la

## 75ª Sesión del CONSEJO del M.I.I.C.

El primer encuentro del Recién elegido Consejo Internacional del MIIC-Pax Romana tuvo lugar en Notre-Dâme de la Route, Friburgo (Suiza) del 28 de Abril al 4 de Mayo del presente año.

Esta reunión, celebrada siete meses después de la realización de la XXV Asamblea Plenaria, en Roma, en septiembre del 87, era una buena ocasión para el Consejo de evaluar el impacto de la Asamblea en la vida del Movimiento y para hacer un programa global de acción para los próximos años, 1988-1991.

La primera parte de la reunión consistió en una amplia evaluación de la XXV AP, hecha en sus diversos niveles, local, nacional, regional e internacional. Los miembros del Consejo presentaron la evaluación de la Asamblea Plenaria, partiendo de los movimientos locales, coordinaciones regionales, etc. La puesta en común de estas diversas visiones y de la información sobre lo acaecido en el Movimiento después de la celebración de la AP, fue muy enriquecedora. En general, se estaba de acuerdo en que aquella ofrecía una magnífica oportunidad para hacer una reflexión común en el movimiento, para determinar y subrayar sus características de movimiento laico, de profesionales católicos, en la Iglesia y en la sociedad. Además, la AP era expresión de la riqueza de la unidad y diversidad en el movimiento y daba la posibilidad a las personas reunidas en Roma de intercambiar experiencias y opiniones que venían de las respectivas realidades locales y nacionales, para, juntos, alcanzar una perspectiva común y proyectar un programa de acción común para los próximos años. A continuación, el Consejo oyó la evaluación que del Consejo de los Obispos de 1987 sobre los Laicos hacían los miembros del Consejo que

habían estado presentes en aquél, especialmente de lo relativo a los movimientos laicos, al estatuto en la Iglesia de las mujeres seglares y al mensaje dirigido por el Sínodo al Pueblo de Dios.

El siguiente capítulo de la reflexión del Consejo Internacional fue dedicado a los principales temas y tareas procedentes de la XXV AP; especialmente a las relativas a la orientación y a las prioridades del MIIC-Pax Romana en los próximos cuatro años. Fue un interesantísimo momento de la reunión pues los participantes en ella utilizaron una metodología de reflexión apropiada para llegar a un programa realista de acción para el Movimiento. El Consejo puso especial atención a las características de las realidades locales y regionales y a las perspectivas y prioridades del MIIC. Determinó áreas para la cooperación e intercambio en los niveles, local, nacional, regional e internacional, teniendo también en cuenta las tareas específicas de los Secretariados especializados de Pax Romana.

A partir de estas perspectivas y prioridades comunes del Movimiento, el Consejo trabajó sobre la "organización interna" de Pax Romana. Se estudiaron aspectos como : las relaciones de Pax Romana con otros movimientos laicos; con la Iglesia; del MIIC con el MIEC y la JECI; su presencia en las Organizaciones Internacionales Católicas, Naciones Unidas, etc. Se determinaron las responsabilidades respectivas del Secretariado General, del Consejo Internacional, de las Coordinaciones regionales.

XXXXXXXXXXXX

Nota: El Informe de la 75ª Sesión del Consejo Internacional está siendo terminado y será enviado a fines de este mes.

# Sobre la **ESPIRITUALIDAD** en el **M.I.I.C.**

## 1. Observaciones sobre la espiritualidad

Para muchas personas la espiritualidad es una realidad que está ligada sobre todo a las creencias y prácticas religiosas; una realidad frecuentemente ajena a la vida diaria y reservada a una minoría; también se hablará de espiritualidad franciscana, jesuítica, etc.

Existe también un serio peligro de olvidar la relación que existe entre la espiritualidad y la vida. Sin embargo Jesús ha dicho: "He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" (Juan, 10,10).

Es importante, por lo tanto, ver que la espiritualidad significa la vida, "la ley del Espíritu que da la vida" (Rom. 8,2). Por esta razón, es preferible hablar de vida espiritual; no para marcar una oposición a la vida material, sino para indicar claramente que la espiritualidad es, en último término, una manera de vivir, un modelo de vida. En su carta sobre la evangelización (Evangelii Nuntiandi), el papa Paulo VI insiste sobre la importancia para la misión, hoy, de influenciar los modelos de vida (EN 19).

Vivir significa, en primer lugar, no ser esclavo del miedo a la muerte (He 2,15), miedo que es en realidad miedo a vivir y a amar. Para la mentalidad bíblica éste es el pecado fundamental. A la vez, la vida espiritual es un proceso en el que nosotros nos hacemos libres para vivir y para amar. En este encuentro hemos hablado varias veces de los mandamientos de Dios. Es importante notar que se trata de palabras de vida. Nos lo dice en el Deuteronomio el Señor: "Mira, te propongo hoy vida y felicidad, muerte y desdicha. Si escuchas los mandamientos de Yahveh, tu Dios... vivirás" (Dt. 30,15-16).

Vemos pues que los mandamientos son un camino que conduce a la vida y a la felicidad, un camino de libertad. En el libro del Exodo, los manda-

mientos van precedidos de la siguiente introducción:

"Yo, Yahveh, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre" (Ex. 20,2).

Los mandamientos indican, pues, un camino para evitar ser esclavos de nuestros ídolos, nuestros absolutos, de nuestras imágenes, de las cosas que nos rodean, pues esta esclavitud destruye la relación con Dios, con los otros y consigo mismo.

Los mandamientos son una invitación a desarrollar una visión nueva sobre las personas y las cosas, una visión libre de la tentación de tomar y de dominar, en la que las personas y las cosas no son vistas en términos de propiedad sino de don y en la que la actitud básica es la de compartir y no la de poseer.

La propia plegaria es presentada en la biblia en relación con la tensión entre el camino que conduce a la vida y la dicha y el que conduce a la muerte. De esto tenemos una clara expresión en el libro de los salmos, el gran libro de oración del Pueblo de Dios:

"Dichoso el hombre que no sigue el consejo de los impíos, ni en la senda de los pecadores se detiene, ni el banco de los burlones se sienta... Es como un árbol plantado junto a corrientes de agua" (Sal. 1,1 y 3).

Estas tres observaciones nos muestran con claridad porqué la vida espiritual es hoy una cuestión clave, en este tiempo en el que la vida de millones de seres humanos está en peligro y en el que la propia vida de nuestro planeta está amenazada no sólo por la industria militar sino también por la sistemática destrucción de la naturaleza.

## 2. Un camino cristiano hacia la vida

La primera comunidad cristiana, en sus inicios, se llamaba el Camino y los primeros cristianos "los adeptos del Camino" (Ac. 9,2). Este Camino es el mismo Jesús que es "Camino" y también "la Vida" (Juan 14,6). La vida espiritual que nosotros queremos vivir

no es la que se inspira en Mahoma o en Buda sino en Jesús, nuestro Señor, al que queremos seguir y del que nosotros queremos ser discípulos. La opción de seguir a Jesús significa también la opción de vivir las bienaventuranzas, la de ser pobre y optar en favor de los pobres.

Jesús es la expresión de la alianza entre Dios y los pobres (Mat. 25,31-55) y del antagonismo entre Dios y el dinero (Mt. 6,24). Pero la pobreza no consiste solamente en el rechazo de la riqueza material pues el "Malo" (Mt. 5,37) es algo más que el dinero; es esta fuerza sutil que actúa en nosotros, un instinto de poseer que nos conduce a buscar la seguridad, el éxito, el poder, el prestigio etc... El mismo Jesús fue tentado a realizar el Reino de Dios mediante la riqueza y el poder (Mt. 4,1-11) y esta tentación continúa presente en la Iglesia y en cada uno de nosotros. La vida de Jesús nos muestra con claridad cuál es el camino que conduce a la humanidad nueva, cuando él mismo dice a los discípulos de Emmaús :

"Oh insensatos y tardos de corazón... ¿No era necesario que el Cristo padeciera esos sufrimientos y entrara así en su gloria?" (Lc. 24,25-26).

Tradicionalmente, en la vida religiosa, existen tres votos, el de pobreza, el de castidad y el de obediencia. Necesitamos redescubrir hoy que estas realidades no conciernen solamente a un sector restringido de la Iglesia sino a todo el Pueblo de Dios. Estos votos, de hecho, hacen referencia a la economía, a la política, a la cultura, en sus diferentes dominios. Tenemos que descubrir qué significa seguir a Cristo en este momento de la historia. En el Sínodo de 1971, uno de los participantes hizo observar que el celibato de los sacerdotes no tiene sentido si no va ligado a una opción por los pobres. En esta misma óptima debemos preguntarnos constantemente qué significa esta opción por los pobres si queremos vivir coherentemente en las diversas dimensiones de la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, la profesión etc.

Al propio tiempo, tampoco hay que perder de vista la relación que existe entre la pobreza y la vida. En varias biografías de San Francisco de Asís

se insiste de tal manera en su vida pobre que se olvida que Francisco se desposó con la dama pobreza porque estaba enamorado de Dios y del prójimo. Existe aquí, para un Movimiento como el nuestro todo un campo de búsqueda y nadie puede pretender tener la respuesta.

### 3. Una manera de ser Iglesia

Tenemos que reaccionar frente a una concepción individualista de la vida espiritual. Esta insistencia unilateral en el individuo que es una de las características de esto que llamamos modernidad, ha hecho perder de vista la dimensión eclesial de la vida espiritual. La cuestión que deberemos ponernos no es la de "cómo desarrollar mi vida espiritual" sino la de "dónde puedo encontrar una comunidad en la que pueda vivir una experiencia espiritual".

El Concilio Vaticano II ha renovado profundamente nuestra concepción de la vida espiritual y ha indicado nuevos caminos para vivirla como Iglesia. El Concilio ha mostrado que el problema principal de la vida espiritual de nuestro tiempo era la dicotomía entre fe y vida: "la dicotomía entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestro tiempo" (GS 43). El Concilio nos ha recordado también que existe una manera propia de nuestro tiempo de vivir la experiencia espiritual.

Al terminar el Concilio Vaticano II el Papa Pablo VI dijo que el Evangelio del Buen Samaritano había sido el modelo espiritual del Concilio. Esto significa que una Constitución como la de la Iglesia en el mundo (*Gaudium et Spes*) constituye un extenso comentario para nuestro tiempo del evangelio del Buen Samaritano. Esta afirmación muestra igualmente que la vida espiritual de la Iglesia no puede crecer si ella no está en el mundo, en medio de los problemas económicos, políticos, culturales, familiares, internacionales del mundo. No debe ser solamente el Estado quien se preocupe de estas realidades. La Iglesia debe estar también presente en ellas como un signo, un sacramento, un símbolo del Reino de Dios que es un reino de justicia y de paz. En las primeras

líneas de la Constitución "Gaudium et Spes" encontramos todo un programa de vida espiritual: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres y de las mujeres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo" (GS 1).

Todo esto está claramente indicado en aquello que constituye el corazón mismo de la vida espiritual de la Iglesia, la eucaristía. En los encuentros de nuestro movimiento, la eucaristía ocupa siempre un puesto central. Nos gusta celebrarla cada día. Es, sin duda, importante redescubrir la importancia de la eucaristía, sobre todo en este momento en el que grupos religiosos, nuevas sectas, ponen el acento de manera unilateral en los sermones y en los predicadores, los "preachers", los teleevangelistas etc.

En su opúsculo "La Iglesia como familia". Monseñor Moleca muestra de manera aguda que la eucaristía es una síntesis de la vida cristiana. En su carta a los corintios (1 Cor 11,20-21) S. Pablo dice que el principal pecado ligado a la eucaristía es la falta de compartir, pues mientras unos comen y beben demasiado otros pasan hambre. Es por esta razón que la eucaristía, memorial de la entrega total de Jesús hasta dar la vida por el mundo, puede inspirar nuestro compromiso por la justicia y la paz, hoy. Sin esta relación estrecha de la eucaristía con las realidades sociales y políticas, la liturgia eucarística se convierte en una serie de ritos sin especial significado.

#### 4. Una manera de ser laico

El último Sínodo tenía como título "la Vocación y la Misión de los Laicos" y, seguramente es preferible hablar de laicos más que de laicado, pues así se evita pensar que la Iglesia está dividida en clero y laicado; el primero dedicado a la Iglesia y el segundo al mundo. El Concilio Vaticano II mostró que este tipo de distribución de tareas no es aceptable puesto que es toda la Iglesia y no solamente los laicos la que debe estar presente en el mundo y que los sacerdotes y los laicos tienen también una vocación en la Iglesia. Sería, por lo tanto,

un error considerar la vida espiritual de los laicos ligada únicamente a su presencia en el mundo, en su trabajo o en su familia.

Constituye ciertamente un gran empobrecimiento para la comunidad humana que millones de seres humanos vivan sin conciencia de que ellos o ellas tienen algo único a aportar en la historia del mundo. Frecuentemente, el verdadero problema en la Iglesia no es la "promoción del laicado" sino la falta de reconocimiento por parte de los responsables de aquella de la riqueza de los dones presentes en la comunidad con el consiguiente empobrecimiento que esto representa para la vida de la Iglesia. Ser padre o madre de familia, ingeniero, periodista, médico etc. son carismas al servicio de la transformación del mundo y del crecimiento de la Iglesia. Si estos dones no son reconocidos por aquellos o por aquellas que los tienen o por la Iglesia, todos salimos perdiendo. Vemos, pues, que la vida espiritual del laico se realiza en aquello que se hace cada día.

#### 5. Una manera de ser profesional

Durante estos días hemos insistido sobre la importancia de ser profetas, de anunciar y de denunciar. En la tradición de Pax Romana se ha insistido siempre en la "Pastoral de la Inteligencia". Es ésta una manera de ser profetas. Nosotros debemos no sólo desarrollar nuestras capacidades intelectuales sino también ayudar a los demás a tomar conciencia de sus propios dones en este sentido. Los campesinos también están dotados intelectualmente, pero desgraciadamente estos dones quedan sin explotar.

Hemos hablado también sobre el extraordinario trabajo de Madre Teresa. Nosotros nos podemos preguntar cuál puede ser nuestra contribución en favor de la justicia y de la paz. Existen personas e instituciones que, dando de comer, de beber etc., actúan sobre los efectos de la pobreza; nuestra misión se sitúa, preferentemente quizá, en la búsqueda de las causas de la pobreza y de la injusticia en el plano económico, político etc. Esto nos obliga a acrecentar la competencia en nuestra profesión. No basta con ser buenas personas; hace falta también ser competente. Esto implica también la investi-



gación, de gran importancia en los países pobres del mundo.

Durante estos días hemos hablado en varias ocasiones de la necesidad de una mayor formación teológica y bíblica. En este sentido, el director del instituto teológico CHIEA para Africa del Este nos ha dicho que las puertas del Instituto están abiertas para nosotros. Esta búsqueda de una mejor formación puede caracterizar

nuestra manera de estar en la Iglesia.

En fin, quisiera terminar haciendo mención de la importancia de la reciente encíclica de Juan Pablo II y de su insistencia sobre la virtud de la solidaridad que es "el camino de la paz y del desarrollo" (SRS 39). Esta virtud debe marcar nuestra vida espiritual y orientar el sentido de nuestro trabajo profesional.

## *Historia del Catolicismo y de la Asociación de Intelectuales Católicos en Holanda*

*Fragmentos de una conferencia pronunciada por el Profesor A.G. Weiler en un Encuentro de representantes de las Universidades APTIK y sus equivalentes holandeses, en Hertogenbosch (Holanda), el día 5 de Mayo de 1988.*

Señoras y señores,

Es un gran honor para mí darles alguna información sobre el Thijmgenootschap, la distinguida Asociación de Intelectuales Cristianos de Holanda. Fundada hace 83 años tiene aún en la actualidad 1.550 miembros. Existen dos ramas especiales: la asociación de juristas y la asociación de médicos. Los teólogos tienen su propia asociación afiliada. Todos estos grupos y la Gencootschap en cuanto tal organizan reuniones para debatir cuestiones importantes que conciernen a la ciencia, a la sociedad y a la religión.

La Asociación Thijm fue fundada el 25 de Septiembre de 1904 por 42 intelectuales católicos: médicos, juristas, científicos y personas dedicadas a las Humanidades. La asociación se llamó "Asociación para incrementar el trabajo científico entre los católicos holandeses". Un sacerdote jesuita, P. Is. Vogels, había animado a unos cuantos intelectuales católicos a organizarse en una asociación que debería ser aprobada por la Jerarquía, pero que debería actuar libremente en el plano nacional, sin aislarse, como una asociación que debía defender lo que podríamos llamar una "ciencia católica" ni como una asociación para hacer apologética en confrontación con el mundo de no creyentes que los rodeaba, ni tampoco como una especie de consejo laico en el cual los asuntos de fe y moral fueran debatidos y decididos por mayoría de votos. El objetivo de la asociación era lo que ha venido en llamarse "la emancipa-

ción científica de los intelectuales católicos. Su deseo era incrementar la presencia de los intelectuales católicos en todos los campos de la ciencia en los que se encontraban a faltar. Los católicos eran vistos como personas que no tomaban parte suficientemente en el progreso cultural de la nación. Tenía que aumentar el número de publicaciones científicas de los católicos, así como su presencia en los congresos y simposios nacionales e internacionales tenía que hacerse más manifiesta. Tenía también que aumentar el número de ellos en aquellas puestos que requieren preparación científica.

En este periodo de su historia, la asociación se situaba en el mismo contexto social y cultural en el que habían aparecido un creciente número de organizaciones católicas holandesas. Era el tiempo de la llamada "pilarización" de la sociedad holandesa. La confesión era considerada como un principio de la organización social. Las organizaciones sociales confesionales trataban de reunir profesionales católicos de todo tipo en asociaciones fuertemente unidas, en orden a desarrollar una forma social coherente de presencia católica pública en un mundo dominado por los valores del liberalismo y del socialismo. Se pensaba que la mejor manera de reforzar esta presencia era la acción asociada. Esta opinión era compartida por el mundo académico. Los científicos católicos tenían que ser tan buenos como sus colegas no-católicos. Tenían que demostrar que el hecho

de ser católico no era obstáculo para ser un buen ciudadano, un buen científico, un valioso miembro de la sociedad. Debían estar presentes en el mundo científico, el cual, siendo él mismo neutral, debía respetar las diferentes posiciones éticas de sus miembros. Para lograr esta presencia pública debían unirse en una asociación. Aún más, necesitaban una oportunidad para reflexionar entre ellos mismos como católicos las cuestiones ético-sociales y jurídicas que reclamaban decisiones legales a nivel nacional. La asociación debía ofrecer a sus miembros una tal oportunidad para facilitar la participación de los intelectuales católicos en el desarrollo cultural del país.

La asociación era vista también como un lugar de encuentro de los científicos con los teólogos y filósofos católicos. Las dos disciplinas fundamentales, filosofía y teología, tenían que ser integradas a la ciencia y al trabajo de construcción de la sociedad. Los católicos debían tomar la dirección en esto.

La emancipación socio-cultural, la presencia católica en el mundo de la ciencia y la elaboración de una síntesis armónica de fe y ciencia, eran los tres temas clave de la historia de la asociación durante los primeros 43 años de su existencia. Uno se siente inclinado a decir que la asociación atraía intelectuales por su condición de católicos no católicos por el hecho de ser intelectuales. La asociación fue un foro en el que los intelectuales católicos podían encontrarse entre sí para discutir problemas científicos y problemas éticos relacionados con la ciencia. Algunos miembros promovieron ideales intelectuales superando de lejos la realidad. El objetivo explícito de estas personas parecía ser el desarrollo de una cosmovisión cerrada en la que los resultados de la investigación científica podrían ser integrados en una perenne armonía con la fe, la teología y la filosofía perenne: una síntesis ideológica, como se la llamaba.

El día 25 de Octubre de 1947 la asociación tomó el nombre de "Thijmaenootshap", de un católico literato holandés, autodidacta, del siglo 19, Sr. Josef Alberdingk Thijm. Según el parecer de algunos miembros dirigentes de la asociación, Thijm era la incorporación del humanismo cristiano y del catolicismo abierto, en el mismo sentido en que había hecho el Cardenal John Henry Newman en Inglaterra. Los nuevos estatutos incluían entre los objetivos de la asociación, la cooperación de los intelectuales católicos holandeses en las ciencias y en las artes y se comprometía a mantener y enriquecer los valores cristianos de la vida.

Desde una perspectiva histórica, se puede decir que el contexto ideológico de post-guerra,

con su orientación humanista, existencialista y anti-fascista, por un lado, y las ideas relativas a la Acción Católica, por otro, se habían reunido en esta nueva visión del Thijmgenootshap. Emancipación y apostolado seglar se juntaron en la nueva fórmula de acción concreta. La asociación se presentaba como el cuerpo representante de los intelectuales católicos de Holanda, con espíritu de catolicismo abierto y actividades laicas, trabajando para la promoción de la ciencia entre sus miembros, la integración de la ciencia en una cosmovisión global, y la emancipación cultural de la parte católica de la población holandesa.

En este marco intelectual la asociación buscaba una "síntesis práctica e ideológica", como la llamaba L.J. Rogier, en su opúsculo 1950 sobre la Thijmgenootshap (Bornewasser, 82). Rogier y otros iban tras una nueva "Summa" cristiana en el caos ideológico, resultante de la II Guerra Mundial. El catolicismo era entendido en términos del "Humanismo Integral" de Maritain (1936). La teología y la historia de la Iglesia deberían indicar el camino para la nueva síntesis católica y para una nueva cristiandad, que debería ser construida por activos apóstoles seglares en estrecha cooperación con la Iglesia y su Magisterio. Las reglas y los primeros principios de la ciencia y de la filosofía, firmemente enraizados en el orden natural creado del cosmos, eran las líneas básicas para la síntesis de iglesia y cultura, fe y ciencia, piedad y acción cristiana en el mundo. "La Idea de una Universidad" de Newman, que había sido publicado en traducción holandesa en 1946, era uno de los ejemplos inspiradores para esta inmensa empresa intelectual.

En este período de post-guerra, la Thijmgenootshap se integró al Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos (Pax Romana-MIIC), en 1947. La revista "Annalen van het Thijmgenootshap" hacía llegar los resultados de la reflexión sobre ciencia y sociedad a un número cada vez mayor de miembros. El primero de Julio de 1963 la Asociación contaba con 2.637 miembros.

El descubrimiento de las categorías de historicidad y subjetividad harían explotar la síntesis ideológica. En el Encuentro en 1960 de la "Asociación para Filosofía Tomista", afiliada, neotomistas de la vieja escuela y adherentes a la nueva filosofía chocaron en un fuerte debate. La manera filosófica de pensar, estática, universalista y esencialista chocó con un pensamiento que daba toda su importancia al mundo dinámico de la historia, a la dialéctica socio-cultural y a la experiencia personal. Los acontecimientos sociales de los años sesenta y la celebración del Concilio Vaticano II reclamaron

también de la Thijmgenootshap un "aggiornamento". La apertura superficial del sistema, fundamentalmente cerrado, impregnó toda la síntesis ideológica y la volvió de arriba abajo. El resultado fue un sistema fundamentalmente abierto, con una cierta coherencia basada en ciertos valores fundamentales comunes de inspiración cristiana, tales como la justicia, la paz, la igualdad, la solidaridad, los derechos humanos. Debido a los nuevos descubrimientos de la astrofísica y a la filosofía moderna, la cosmovisión cerrada perdió su incuestionabilidad. Los principios naturales intocables dejaron de dominar el debate. La hermenéutica dio las básicas teóricas a la teología, la filosofía y las ciencias naturales, incluida la historia. Los resultados de la investigación científica en estas disciplinas tomaron cada vez más las características de una interpretación hipotética de la realidad.

De esta manera, la síntesis ideológica que hasta entonces había constituido un bonito sueño tuvo que dejar paso a un planteamiento multidisciplinario de los complejos problemas sociales. La propia perspectiva del análisis científico cambió durante este período, especialmente en las ciencias sociales. Primero, las preocupaciones filosóficas tuvieron que dejar paso a la investigación positivista y empírica. Por un momento dominó el fundamentalismo. Luego, las ciencias sociales quasi-naturales tuvieron que reintegrar las nociones fundamentales de las ciencias hermenéuticas: la historia y la subjetividad.

En teología la manera deductiva, jerárquica, esencialista, de construir la verdad científica tuvo que enfrentar una fuerte oposición de una manera de hablar del misterio del Dios Vivo de la revelación en un mundo secularizado, más inductiva, basada en la comunidad y experiencial.

La Thijmgenootshap cambió también con el cambio de los tiempos. En 1969, los estatutos fueron de nuevo reformulados. El objetivo de la Asociación era formulado como el de "desarrollar aquellas actividades científicas, que pueden acompañar los cambios que se están produciendo en la sociedad, con la luz del mensaje de Cristo". Esto sucedía en los tiempos de las revueltas estudiantiles en Berkeley, en París-Nanterre, en Tilbury, Amsterdam y Nimega. La idea maestra para los intelectuales católicos de los setenta era la de humanizar la sociedad a la luz del Evangelio. Una y otra vez, en varios números del renovado "Annalen", hoy en venta en las librerías, se hacía objeto de reflexión el contexto ético de los acontecimientos científicos y sociales, en estrecha conexión con la reflexión cristiana, basada en una nueva comprensión del Evangelio como fuerza liberadora, también para la sociedad moderna.

Es en este contexto en el que la Thijmgenootshap todavía actúa. Los "Annalen" muestran los grandes temas de la reflexión. El clima moderno, sin-sentido, de las universidades y los rasgos neo-conservadores y neo-ortodoxos de la Iglesia Católica en Holanda no impulsan la inspiración de los jóvenes intelectuales para integrarse en las filas de la Thijmgenootshap y para trabajar como intelectuales en favor de un mundo mejor, más humano y más cristiano. No obstante, en los contactos que hemos tenido con jóvenes intelectuales del mundo no occidental en los Congresos de Pax Romana de Londres (1983) y de Roma (1987), hemos visto que la Thijmgenootshap tiene aún grandes posibilidades de renovación, si puede encontrar su propio camino en dos importantes niveles, en los que hay que encontrar las mayores cuestiones del futuro milenio. El primero, la reintegración ecuménica de las iglesias cristianas dispersas en una comunidad evangélica que respete la variedad en orden a construir la unidad. El segundo, una dedicación seria de los intelectuales cristianos a la cooperación internacional en favor de la justicia, de la paz, y de la integridad de la creación.

La presencia del Espíritu Santo, también en este mundo moderno secularizado y enfrentado nos llevará a contribuir con renovados esfuerzos a la construcción de un mundo mejor, más justo, más participativo, para los hijos de Dios en todas las culturas.

Los intelectuales cristianos de todo el mundo deben dedicarse a la investigación científica con plena libertad académica, con aguda conciencia del contexto social, cultural, económico, político y ético de su trabajo, de los respectivos sistemas de poder político y económico que mantienen su trabajo, de la burocracia y de las despersonalizadoras reglamentaciones de los gobiernos que los alienan de los resultados de su trabajo, y de las más importantes ideologías de este siglo: el liberalismo, el capitalismo, el colectivismo, el comunismo, que tratan de absorber la mente humana del científico y las almas de nuestros hijos. Los intelectuales y los científicos cristianos tienen que dedicar sus talentos espirituales al proceso de humanización de la sociedad, como pueblo libre e independiente, en estrecha solidaridad con sus prójimos. La dignidad del hombre, imagen del Dios Vivo, ha de ser la meta final de su trabajo intelectual. El día 5 de Mayo, día de la Liberación en Holanda, nosotros, como intelectuales, podemos comprometernos con toda seriedad a ser fieles a la libertad y al respeto a la dignidad humana.

A.G. Weiler (Holanda)

# NOTICIAS de los Secretariados Especializados

## SECRETARIADO INTERNACIONAL DE INGENIEROS, AGRONOMOS Y ECONOMISTAS CATOLICOS

La próxima reunión del Comité del SIIAEC tendrá lugar en Oxford (Inglaterra) los días 10 y 11 de Septiembre de este año. El tema de reflexión será la última encíclica de Juan Pablo II, "Sollicitudo Rei Socialis".

Este encuentro permitirá a los participantes informar de las reacciones que se han producido en sus respectivos países con relación a la Encíclica

y orientar los análisis y las actitudes de los profesionales sobre la base del texto de la encíclica.

Los miembros del SIIAEC, así como otras personas, que estén interesados en participar a este encuentro deberán escribir a SECRETARIADO DEL SIIAEC

18 rue de Varenne,  
75007 París (Francia)  
Teléfono : 222.18.56

## NOTICIAS de las REGIONES

### ENCUENTRO DE LA REGION DEL SUDESTE AFRICANO

Nairobi, 28 de Junio - 1º de Julio de 1988

TEMA : HACIA UNA PRESENCIA MAS RELEVANTE DE LOS INTELLECTUALES Y PROFESIONALES CATOLICOS EN AFRICA

#### I. LA SOCIEDAD AFRICANA: SU REALIDAD

##### I.1. La realidad política

A nivel político, la realidad es la de la "supremacía" del partido. Los partidos son los que deciden la política del país. Se hacía notar que en muchas partes hay una falta de profesionalismo. Aunque, en general, los partidos afirman que se guían por los principios de la democracia, en realidad hay una total sumisión a las ideologías y políticas imperantes. En los diversos niveles políticos impera la actitud del "sábelo todo". Se constataba que, a parte de la gente del partido, el sistema utilizado por el juego político implica a una pequeña minoría de la población ; hay que ser consciente de que si los líderes políticos no conocen bien las necesidades del pueblo la realidad política es la de dominación.

##### I.2. La realidad económica

Según algunos indicadores económicos, tales como el Producto Nacional Bruto (PNB) o el Producto Doméstico Bruto (PDB), ha habido un considerable aumento en la economía. Sin embargo, la realidad económica es la de la pobreza. Mucha parte de la economía está controlada y depende de las Multinationales y de los grandes poderes. El crecimiento no favorece a la mayoría.

La economía viene caracterizada por la inflación, las exigencias del cambio externo, la deuda externa, la incapacidad para explotar plenamente los recursos del país.

La situación económica de la mayoría de las personas es inestable lo que conduce a una creciente corrupción, sobornos y favorecimiento en la distribución de bienes y servicios.

Mientras una mayoría de la población está constituida de campesinos o jornaleros, la economía y la política están controladas por una pequeña minoría.

##### I.3. La realidad social

Los servicios sociales tales como la educación, la salud, la comunicación de masas y otras infraestructuras son realizados por el gobierno en todo el país pero los medios de recreación son disponibles solamente en las áreas urbanas. La cualidad de estos servicios en los años posteriores a la independencia se ha deteriorado mucho. Socialmente, Africa se caracteriza por estrechas relaciones sociales en base a la familia, parentesco y clanes a nivel de aldea, si bien en las áreas urbanas las relaciones tribales se han visto profundamente alteradas y clasificadas de acuerdo a la posición de responsabilidad, al estado económico y a la habilidad.

#### I.4. Situación de la religión

Los países parecen disfrutar de libertad religiosa. En algunos lugares surge un sin fin de iglesias independientes. En general existe una fe profunda pero a la vez existe el sentimiento de que las nuevas religiones cristianas introducidas con el sistema colonial no parece responder a todas las necesidades de la gente. Recientemente, en algunos países, el ecumenismo entre diversas denominaciones cristianas y la solidaridad con otras religiones, como el Islam, se ha debilitado y está surgiendo un fundamentalismo religioso. Otro aspecto a tener en cuenta es el uso de la religión para promover actividades secretas y ciertos poderes.

#### I.5. Fuerzas que mejoran y frustran la situación

La situación de estabilidad y de ausencia de guerra en algunos países, constituyen condiciones favorables. El miedo al poder de las masas por parte de los líderes tanto de los gobiernos como de las iglesias. De ahí que las masas sean reprimidas.

El impacto de las corporaciones multinacionales y de las grandes potencias del Oeste, el tribalismo y la lucha por el poder, la corrupción de todo tipo...

### II. LOS PROFESIONALES EN LA REALIDAD AFRICANA

A nivel político, los profesionales son apartados y aquellos pocos que permanecen presentes parecen haber perdido su profesionalidad. En el servicio civil y en las paraestatales, los profesionales actúan como consejeros de los dirigentes políticos. A nivel individual, el profesional se encuentra con la dicotomía entre las expectativas de su familia inmediata y la difícil realidad económica. Esto hace difícil el hacer frente a todas las necesidades haciendo que muchos profesionales sucumban a la tentación de la corrupción en sus diversas formas. Esta situación junto con el deseo de algunos profesionales de acumular riqueza, ha llevado a ofrecer malos servicios profesionales al pueblo.

Socialmente, muchos profesionales está alienados de sus propias comunidades. A nivel familiar están considerados como el mantenedor de la misma y se espera que gracias a su cualificación les elevará su posición. Muchos profesionales en Africa han constituido su propia clase social y un sistema de relaciones cerrado entre ellos mismos. En general, no están ni entre los líderes ni con las masas.

Ante la realidad presentada se cuestiona la credibilidad de muchos profesionales, hoy en día.

### III. LA IGLESIA COMO SIGNO DE ESPERANZA Y LA RESPUESTA DE LOS PROFESIONALES CRISTIANOS

Para que la Iglesia en Africa pueda ser realmente un signo y para que los profesionales cristianos podamos tener una influencia eficaz hemos de tener en cuenta lo siguiente :

**Actitudes :** Debemos tener actitudes correctas que nos motiven e inspiren.

**Realismo :** Debemos tener una visión clara y ser realistas. La palabra "profético" es específico y nos exige ser capaces de captar las necesidades de nuestras comunidades e inspirar al pueblo de Dios correctamente hacia la rectitud y el perfeccionamiento. A la vez hemos de ser realistas.

**Menos maquinales y más informales :**

No debemos planear grandes cosas ni crear o seguir grandes estructuras para ser eficaces. Necesitamos ser nosotros mismos y utilizar medios a nuestro alcance, como individuos y como grupo.

**Optimismo :** Tenemos que esforzarnos en ser optimistas en medio de la realidad y de las dificultades de nuestro mundo. La tendencia común es la de ser pesimistas; el sentirse pequeño frente a enormes problemas socio-económicos, frente a los políticos y a las poderosas estructuras mundiales. Alimentamos miedos innecesarios. No deberíamos temer el mundo sino, por el contrario, luchar para controlarlo y perfeccionarlo. el OPTIMISMO es el punto de partida.

**Compromiso :** Debemos estar prontos a comprometernos con espíritu abierto. Nosotros solos no podemos ofrecer soluciones; debemos buscar la cooperación y el apoyo de otros; huir del aislamiento.

**Crecimiento :** Dispuestos a crecer. Subir es un objetivo digno de perseguir. No podemos ser profetas y/o influir si no tenemos credibilidad y capacidades. Por lo tanto, debemos esforzarnos constantemente en crecer, en perfeccionarnos, para lograr algo que la gente pueda desear y este deseo la pueda inspirar proféticamente.

#### IV. LA ESPIRITUALIDAD DEL MOVIMIENTO: MIIC

La espiritualidad es el centro del Movimiento. El centro de nuestra espiritualidad es la vida; por consiguiente, nuestra mayor preocupación es la de promover vida. La espiritualidad en nuestra realidad actual no puede limitarse a actos de devoción sino que ha de preocuparse de la vida que está en peligro.

El análisis de la realidad nos ha mostrado que el profesional cristiano está dominado por un profundo miedo que le impide esforzarse en ser pobre y vivir la opción por los pobres.

Otro aspecto importante de nuestra espiritualidad es el de anunciar :

- a) el compromiso de Jesús en favor del mundo, caracterizado por el amor;
- b) un compromiso en favor del hombre en todo su desarrollo integral;
- c) compromiso en favor de la cultura, comprendida como tradición viva;
- d) compromiso en favor de una comunidad humana.

Y denunciar los aspectos negativos :

- a) del materialismo y de una religiosidad superficial;

- b) de un sistema, estructuras e ideologías etc. deshumanizadoras;
- c) de la pasividad cultural y de la falta de creatividad en todo lo verdaderamente humano;
- d) una religión intimista

La importancia de la lucha del cristiano en favor del desarrollo, es la conciencia de que ese es algo más que la adquisición de bienes materiales; se trata, por el contrario, de la humanización continua de la persona y de la comunidad, es decir, mantenerse firme contra todas las fuerzas que atacan a la humanidad. La base para ello es la fe cristiana: la realización de nuestra propia espiritualidad, en vistas a la construcción del Reino de Dios que Jesús inauguró ya aquí en la tierra.

Las tentaciones existentes en la realidad son

- a) la de ser materialista en perjuicio de la vida en el Espíritu;
- b) la irresponsabilidad de dejarlo todo en manos de Dios con actitud fatalista;
- c) convertirse uno mismo en "dios" para oprimir a los demás y desobedecer a Dios.

#### PROGRAMA ASIÁTICO DE CONSULTA CON INTERCAMBIO CON EL PAÍS (SACCEP) Bangalore (India : del 13 al 28 de Octubre

La coordinación asiática del MIIC promueve un SACCEP que ha de tener lugar en Bangalore , los días 13-28 del próximo Octubre. Deben participar al mismo jóvenes profesionales procedentes de India, Sri Lanka, Bangladesh, Pakistan e invitados del Sudeste asiático. El evento quiere ofrecer una oportunidad a jóvenes profesionales católicos de la región asiática para que traten de descubrir y realizar profesiones alternativas, socialmente significativas en el actual contexto socio-económico, político y cultural.

Este SACCEP es la continuación de pasados encuentros del mismo tipo organizados por la Coordinación Asiática en Filipinas (1984) y en Corea del

Sur (1986). La coordinación asiática piensa realizar en 1990 un Encuentro asiático para poner en común las experiencias de estos SACCEPs realizados hasta aquella fecha.

El SACCEP comprenderá una semana de "Exposición", durante la cual los participantes visitan y viven con grupos de base, organizaciones no-gubernamentales (ONG) y dialogan con los campesinos, pobres de áreas urbanas, trabajadores, estudiantes, profesionales, etc. Los participantes presentarán informes de sus países, en los que se indicará de manera especial cómo los profesionales de cada país ponen en práctica la opción por los pobres.

#### II ENCUENTRO INTERAMERICANO DE ABOGADOS CATÓLICOS Lima (Perú), del 23 al 25 de Junio de 1988

Los días del 23 al 25 de Junio, se reunieron en Lima, abogados latinoamericanos que trabajan en Derechos Humanos y pertenecen a la Red Latino-

americana de Abogados Católicos.

En un taller sobre Teología, Democracia y Derechos Humanos en América Latina, los abogados de Argentina, Bolivia,

Brasil, Chile, España, México, Nicaragua, Paraguay, Uruguay y Perú trabajaron y reflexionaron esos días los temas "Violencia y Paz a la luz de Medellín" que fue expuesto por el P. Felipe Zegarra, Jefe del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica; "Teología y Defensa de la Vida" expuesto por el P. Gustavo Gutiérrez, Asesor del Movimiento de Profesionales Católicos de Perú; "Derechos Humanos en la Doctrina Social de la Iglesia", expuesto por el Dr. Joaquín Ruiz Giménez, conocido en su infatigable lucha por los Derechos Humanos en su país España y en Latinoamérica como el "Defensor del Pueblo", hoy Presidente Honorario del Movimiento Internacional de Juristas Católicos (Pax Romana); "Democracia y Derechos Humanos en América Latina" en el que participaron como panelistas el Dr. Luis Alberto Gómez de Souza (Brasil), el Dr. Rolando Ames (Perú), el Abogado Jaime Esponda (Chile). Mons. Augusto Beuzeville integró y participó en este encuentro de abogados católicos.

Entre otras actividades se realizó un panel abierto sobre "Derechos Humanos, Democracia y Compromiso Cristiano en América Latina", para diferentes agentes pastorales que trabajan en Lima, en el que se presentaron testimonios sobre la situación de Derechos Humanos en Chile y Paraguay. Se puso de manifiesto los grandes atropellos

que se viven en relación a los Derechos Humanos en estas dictaduras que aún permanecen en América Latina y donde el problema de la Democracia está íntimamente ligado con los Derechos Humanos. En los dos casos se resaltó la importancia de seguir reclamando para que toda la Iglesia y el Pueblo entero haga suyo el problema de los Derechos Humanos. Luego, al exponer la situación de México y Brasil, se señaló que a pesar de existir una cierta democracia social, los problemas de los Derechos Humanos no dejan de ser menos graves. Por último, en este mismo panel se presentó la situación de los Derechos Humanos en Nicaragua, expresándose que existen frutos concretos en relación a los Derechos Humanos en este último tiempo, reconociéndose a la vez que aún queda mucho que realizar en este aspecto, pero que esta tarea a veces se ve limitada y obstruida por la agresión y la intervención norteamericana.

También los juristas latinoamericanos realizaron una visita a Villa El Salvador, donde conocieron en compañía del Alcalde de este pueblo joven, Michel Azcueta, la gran experiencia de organización, defensa de la vida y participación popular que se viene realizando.

Transcrito de "SIGNOS"

#### ASAMBLEA EUROPA : HAMBURGO, 6-8 de MAYO DE 1988

Del 6 al 8 de Mayo pasado se celebró en la "Katholische Akademie" de Hamburgo (Alemania), la Asamblea Europea del MIIC-Pax Romana, bajo la Presidencia del Profesor Jan Nuchelmaans (Holanda), coordinador regional. Las federaciones alemanas, KAV y KAD, eran las anfitrionas. Participaron 13 delegados pertenecientes a 12 federaciones nacionales de 11 países (País Vasco, Bélgica, Cataluña, Dinamarca, Alemania Occidental, Gran Bretaña, Italia, Holanda, Polonia, Suiza y Slovenia) y un delegado de una federación de exiliados. Cuatro Secretariados especializados (SIAC, SIIAEC, SIESC, SIQS), Francia y Líbano fueron representados por observadores. Además, participaron en la Asamblea tres miembros del Equipo Internacional

del MIIC (William Neville, presidente; Victor Karunan, Secretario General y Padre François Lapiere, Asistente Eclesiástico) y Ana Varela, Vicepresidente del MIIC por América Latina. Su presencia les permitió tener un conocimiento más profundo de las federaciones europeas y viceversa.

Una parte principal de la agenda consistió en un "tour d'horizon", en el que cada uno de los delegados y observadores informó acerca de las principales actividades de su organización; este intercambio de experiencias provocó una serie de cuestiones y comentarios y puso de manifiesto, una vez más, las diferencias considerables que existen en la naturaleza, estructura, tipo de actividades y métodos de



las diversas federaciones europeas del MIIC. Estas diferencias están determinadas por factores históricos y distintas necesidades. Deben ser respetadas, por ende, por el movimiento internacional.

El segundo punto importante de la agenda fue la preparación de la próxima Conferencia Europea del MIIC. Este punto se trabajó a partir de un documento que recogía los deseos manifestados por las federaciones-miembro, acompañados de comentarios críticos de los Sres. Ivaldo (Roma) y Lukacs (Budapest). Con respecto a la Conferencia Europea, la Asamblea decidió lo siguiente: - La conferencia será celebrada en la Universidad de Friburgo (Suiza) del 21 al 24 de Septiembre de 1990, en conexión estrecha con la celebración del I Centenario de la Universidad, la cual está dispuesta a apoyar la conferencia de diversas maneras;

- formarán parte del Comité general de preparación, además de los Sres. Ivaldo y Lukacs, el Profesor Altermatt y el Sr. Kaufmann de la Universidad de Friburgo y el Coordinador Europeo;

- las observaciones, cuestiones y sugerencias que fueron hechas después de escuchar el informe y los comentarios sobre el tema de la Conferencia de Friburgo serán recogidas en un segundo documento que será enviado a las federa-

ciones y a los secretariados especializados en Marzo del 89;

- el tema de la Conferencia estaba formulado provisionalmente de la manera siguiente: "Cristianos y Valores cambiantes en el Mundo de Hoy: el reto de la secularización".

Otras decisiones tomadas por la Asamblea de Hamburgo fueron:

- celebrar la próxima asamblea europea en Cataluña;

- hacer algunas correcciones a las reglas relativas a la contribución financiera de las federaciones europeas a los gastos de la Coordinación Europea fijadas en la Asamblea de Nimega de Abril de 1984;

La Agenda incluía también una evaluación de la Asamblea Plenaria del MIIC de Roma, Septiembre de 1987, y un informe sobre la reunión del Consejo del MIIC, celebrada en Friburgo del 28 de Abril al 3 de Mayo de este año.

Finalmente, aunque no menos importante: el Presidente de la Asamblea tuvo el gusto de presentar a los participantes al Rdo. Gaspar Martínez de la diócesis de Bilbao, como nuevo Asesor eclesiástico de la Coordinación Europea del MIIC. El Rdo. Martínez, que está estudiando en la Sloan Registry Business School de Londres, participó en la asamblea y tomó parte en las debates.

#### COLOQUIO SOBRE LA ENCICLICA "Sollicitudo Rei Socialis"

El día 11 de Junio del presente año el Comité Belga de Pax Romana organizó un coloquio consagrado a la reciente encíclica de Juan Pablo II, "Sollicitudo Rei Socialis".

El tema fue introducido por dos exposiciones generales; una del Dr. Johan Verstraeten (del Centro "Economía y Ética" de la Universidad Católica de Lovaina) y la otra del Prof. H. Wattiaux (que da el curso de teología Moral en dicha Universidad).

Después de esta presentación general tres amigos no-occidentales hicieron comentarios a partir de la experiencia

y de la realidad de los países del Tercer Mundo. Estos fueron sucesivamente:

- El Prof. Víctor Méndez (sociólogo peruano);

- el Dr. Mathew Kilirook (Teología Moral, India);

- el Dr. Paul Rutayisere (Historia social, Rwanda).

El intercambio de opiniones que cerró esta reunión fue particularmente clarificador y variado. Demostró el vivo interés que suscita actualmente la encíclica social de Juan Pablo II.



## CONFERENCIA INTERAMERICANA SOBRE LA DEUDA EXTERNA

New York, 23-27 de Julio, 1988

La federación estadounidense del MIIC en colaboración con federaciones latinoamericanas organizaron una Conferencia interamericana sobre la Deuda Externa, del 23 al 27 de Julio pasado, en la Fordham University de Nueva York.

El círculo vicioso de la deuda que impide el desarrollo, que conduce al empobrecimiento, que exige nuevos préstamos y mayor deuda, constituye un problema técnicamente económico, financiero, político, empresarial pero con dimensiones morales, éticas y teológicas. Es un problema secular, no religioso.

El Presidente y el Secretario General del MIIC-Pax Romana junto con el Secretariado latinoamericano propusie-

ron realizar un encuentro sobre este tema.

Trabajando conjuntamente con el "Center for Concern" (centro de investigación en Washington), la oficina de los Jesuitas en Wall Street, el Grupo de "Deuda Externa", las federaciones del MIIC de EUA, de América Central y de América del Sur, con la cooperación de un Comité consultor, el Comité Interamericano invitó a un reducido grupo de distinguidos economistas, banqueros, empresarios, teólogos etc de América del Norte, Central y del Sur para estudiar de manera interdisciplinar e interprofesional la crisis de la deuda externa, poniendo especial énfasis en las relaciones inter-americanas.

## *Los DERECHOS HUMANOS al día*

### 44ª SESION DE LA COMISION DE NACIONES UNIDAS SOBRE DERECHOS HUMANOS

Ginebra, del 1 de Febrero al 11 de Marzo de 1988

Este año se cumple el 40º Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Esta fue aprobada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el día 10 de Diciembre de 1948.

Recordando este momento histórico, vamos a hablar de la sesión anual de la Comisión encargada de preocuparse por los Derechos Humanos, constituida por 43 Estados-miembro y la cual dispone de un mandato para tratar las diversas situaciones y problemas. Estos problemas son los relacionados con la tortura, las ejecuciones sumarias, las desapariciones de personas y la intolerancia religiosa. La Comisión tiende cada vez más a tratar sistemáticamente estas situaciones en lugar de tratar situaciones concretas de países determinados en los que la violación de los Derechos humanos continúa, sin que se encuentren medidas eficaces para proteger a sus víctimas. Además, en el contexto de estos mecanismos, tanto el Centro de la ONU para Derechos Humanos, como la Comisión son incapaces para tomar medidas para impedir la extendida práctica de la detención arbitraria o preventiva, utilizada por muchos de los miembros del Siste-

ma de Naciones Unidas.

En esta sesión, una de nuestras preocupaciones más importantes, entre otras, era la de presentar este fenómeno de manera adecuada, junto con otras ONGs, mencionando recientes casos de esta práctica, de los que se es testigo en varios países, entre ellos Singapur y Malasia. La delegación de Pax Romana se informó de recientes estudios hechos por la subcomisión sobre la detención arbitraria. En relación a esto apoyamos los esfuerzos hechos concernientes a prisioneros políticos. Esperamos que las resoluciones adoptadas en este sentido, posibilitarán mejores métodos para enfrentar este fenómeno, utilizado bajo todos los sistemas políticos. Era alentador ver el informe del Reportero especial sobre la tortura, que suele estar ligada a la práctica anterior. Desgraciadamente, el informe no contenía una presentación adecuada de las "áreas grises". Sería crucial investigar sobre estas "áreas grises" de tortura a la cual los detenidos son sometidos durante los períodos de detención arbitraria.

Con relación a violaciones de derechos humanos a nivel de país, la delegación llamó la atención

de la Comisión sobre varios países en todas las partes del mundo. En esta sesión Pax Romana, junto con otras ONGs, hizo una substancial intervención sobre la cuestión de impunidad y militarización en la cual se destacaba la responsabilidad de estados-miembro concretos hacia su propio pueblo con relación a los autores de estas violaciones, tanto en el pasado como en el presente. Frecuentemente en la transición hacia la democracia de diversos tipos de dictadura, existe la tendencia a negar la posibilidad del poder judicial de castigar estas violaciones, buscando subterfugios en falsas explicaciones olvidando el pasado y sin encontrar salidas adecuadas de cara al futuro. Naturalmente se trata de un difícil proceso dada la interacción de actores y de fuerzas con graves problemas económicos. Aunque no podemos esperar que se produzcan milagros, tampoco podemos olvidar las víctimas que han sufrido las torturas o han sido sometidas a otras formas inhumanas de tratamiento. Esta cuestión representa un serio desafío para todas las ONG comprometidas en el campo de los Derechos Humanos e implica fuertes dosis de educación y movilización.

Otro tema al que nuestra delegación prestó especial atención fue el de los servicios de asesoramiento en el dominio de los derechos humanos que viene siendo cada vez más cuestionado por las ONGs. Muy a menudo los países que han sufrido graves violaciones de derechos humanos y que están viviendo un período de transición a la democracia piden asistencia de las instancias de NU dedicadas a los derechos humanos. Es necesario ver cómo estos servicios son utilizados por algunos estados-miembro, especialmente por aquellos en los que las violaciones continúan existiendo. Algunos de estos países tienden a ignorar estas violaciones excusándose en los servicios de asesoramiento. Pax Romana indicó que 32 de los 39 países que pidieron ayuda lo hicieron para que se les suministrara documentación sobre las leyes. Solamente 9 pidieron ayuda para poner su legislación acorde con los instrumentos de Naciones Unidas (muchos de los cuales todavía no han ratificado). Por otro lado, mientras algunos gobiernos están

dispuestos a pagar los servicios de asesoría, los otros tratan de cargarlos sobre el presupuesto regular de Naciones Unidas.

Cada vez más, problemas relacionados con los derechos económicos, sociales y culturales son planteados por las ONGs como derechos al desarrollo. Mientras estos derechos, incluido el derecho a la comida y a la vivienda seguían siendo materia de discusión entre algunos estados miembro, nosotros denunciábamos problemas y situaciones concretos. Como dice la Comisión Pontificia de Justicia Paz en su documento "¿Qué has hecho con tu hermano o hermana sin casa?", cuanto más terrible se presenta el panorama de la pobreza, mayor es la responsabilidad de aquellos que tienen el poder de tomar decisiones en el dominio de la política y de la economía. Los pobres y marginados están esperando respuestas concretas y piden un cambio de actitud de ciertos sectores de la sociedad que permanecen indiferentes si no hostiles a sus demandas. Aquellos esperan también una transformación de las estructuras económicas, políticas y sociales, toda vez que la falta de vivienda y de programas de construcción de las mismas son la consecuencia de causas más profundas que tienen que ser remediadas. La situación no es el resultado de circunstancias ni de acontecimientos fortuitos, sino que tiene causas estructurales. La falta de vivienda puede ser considerada como un "defecto jurídico". En este mismo capítulo fueron mencionados por varias ONGs problemas relacionados con las mujeres.

Pax Romana tomó parte en todas las deliveraciones mencionadas así como en las relativas a Palestina, Africa del Sur y Chile. Se dieron interesantes formas de cooperación con otras ONGs y con algunos Estados-miembro. Merece una mención especial el trabajo realizado conjuntamente con el MIEC y con el Secretariado especializado de Juristas Católicos. Para preparar las diversas intervenciones la delegación utilizó los propios recursos, incluidos los que procedían de la Asamblea Plenaria de Roma y de nuestras federaciones, así como textos de la Santa Sede, entre ellos la "Sollicitudo Rei Socialis".

#### LA DETENCIÓN DEL HERMANO ANTHONY ROGERS, CONTINUA

El hermano Anthony Rogers, antiguo miembro del Consejo Internacional del MIIC, continúa cumpliendo una orden de dos años de detención dictada de acuerdo con La Ley de Seguridad Interna de Malasia contra él y otras 30 personas. El Hno. Rogers fue detenido en la casa del Arzobispo de Kuala Lumpur la noche del 23 de Octubre de 1987.

El ministro malasio del Interior acusó al Hno. Rogers de "haber participado en varias sesiones de entrenamiento en Mindanao (Filipinas), relativas al concepto de "Lucha de Clases", basado en la ideología marxista; ... de organizar seminarios internacionales sobre Educación no-formal y Desarrollo Humano Integral, patrocinados por la

Federación de Obispos Asiáticos...utilizando un programa de la Iglesia llamado "Campana de Cuaresma", organizado y realizado para indoctrinación comunista y concienciación... (y) haber escrito una "Lord's Prayer" (Oración del Señor) que incita por naturaleza a la subversión, para ser usada por elementos comunistas para extender y propagar el pensamiento comunista".

El Arzobispo de Kuala Lumpur, Mons. Soter Fernández hizo una declaración en Marzo de 1988 refutando las mencionadas alegaciones contra el Hno. Rogers. Su declaración reafirmaba que el trabajo de la Oficina Nacional para el Desarrollo Humano (NOHD) estaba en la línea de la doctrina social de la Iglesia y que el Hno. Rogers no esta envuelto en ningún grupo o actividad marxistas que supuestamente se infiltran en organizaciones cristianas en Malasia.

La Delegación de Pax Romana en la 44ª Sesión de la Comisión de Derechos Humanos, celebrada en Ginebra del 1º de Febrero al 11 de Marzo de este año, junto con otras ONGs denunció los casos de detención arbitraria ocurridos en Malasia y Singapur, citando explícitamente el del Hno. Rogers y pidió a los Estados implicados que liberen inmediatamente a los detenidos. Actual-

mente no existe en el sistema de Naciones Unidas un mecanismo concreto para tratar estos hechos de detención arbitraria, fenómeno que se está produciendo en muchos países asiáticos y de otras partes del mundo. Junto con otras ONGs seguiremos trabajando por la liberación del Hno. Rogers y de los otros detenidos y luchando en favor de la creación de procedimientos y mecanismos adecuados para enfrentar este tipo de violación de los Derechos Humanos.

Por favor, sigan escribiendo cartas reclamando buenas condiciones durante el encarcelamiento y liberación inmediata del Hno. Anthony Rogers, urgiendo a las autoridades de Malasia para que hagan al Hno Rogers y a los demás detenidos un juicio en regla y/o los liberen incondicionalmente. Dirijan sus cartas a

Dr. Mahathir bin Mohamad  
Prime Minister  
Prime Minister's Department  
Jalan Dato Onn  
50502 Kuala Lumpur (Malasia)

y manden copias al Deputy Minister for Home Affairs, Kuala Lumpur y a los representantes diplomáticos de Malasia en su país.

## *Anuncios*

### GUÍA DEL M.I.I.C.

El día 10 de Junio ppdo el Secretariado General envió una circular a todas las federaciones nacionales y grupos en contacto pidiéndoles que llenasen y devolviesen un cuestionario para poner al día la GUIA DEL MIIC, publicada la última vez en Febrero de 1984.

Les ruego encarecidamente que nos envíen el cuestionario debidamente cumplimentado antes del próximo Septiembre

Secretariado General en Ginebra

### PUBLICACION DEL SIIAEC

El SIIAEC ha publicado el informe de su Coloquio de Roma sobre el tema : "Tecnologías de la Comunicación, Hombre y Sociedad, Asumir nuestras responsabilidades". Recomendamos la lectura de estas ricas reflexiones que tratan sobre varios aspectos de la revolución informática.

En este Coloquio se puso de manifiesto que la revolución informática abre una nueva era en la historia de la comunicación. Ella marca una etapa quizá

